CURSUS THEOLOGICUS AD USUM TYRONUM...

Domenico Viva, Josè Maria Fonseca de Evora



CURSUS THEOLOGICUS

AD

Usum Tyronum elucubratus, & in quotidianis Prælectionibus

A R.P. DOMINICO VIVA
S. J. SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORE

Suis Auditoribus traditus

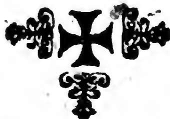
In Palæstra Collegii Neapolitani ejusdem Societatis Cupientibus, atque instantibus Theologiæ Candidatis.

IN LUCEM PUBLICAM EDITUS

A D. IGNATIO VIVA
AUCTORIS NEPOTE.

PARS SECUNDA

De Beatitudine, de Angelis, Ac de Actibus Humanis.



COLONIÆ AGRIPPINÆ

Sumptibus WILHELMI METTERNICH, Bibliop.
Sub signo Gryphi. Anno M.D.CC.XV.
Cum Permissu Superiorum ac Privilegio.



FACULTAS

R.P. PROVINCIALIS.



Go infra-scriptus Societatis JESU per Provinciam Rheni inferioris Præpositus Provincialis, potestate mihi ab Adm. Rev. P. nostro Michaële Angelo Tamburino præposito Generali ad id factâ, concedo Domino WILHELMO METTERNICH Bibliopolæ Coloniensi facultatem ad decennium recudendi Librum, cui titulus: *Cursus Theologicus* in octo Tomulos divisus Authore P.Dominica Vi[illegible]. Item Meditationes P. Ludov. de Ponte in sex Partibus idiomate latino. Eidémque Jus Cæsarei Privilegii usurpandi eatenus indulgeo, ut dictos Libros nemo alius intra decennium recudere, nemo intra S. R. Imperii fines & Hæreditarias S. C. Majestatis Provincias importare, aut venum exponere audeat. In cujus rei fidem has litteras manu propriâ subscriptas, & officii sigillo munitas dedi. Coloniæ 1714. 6tâ Julii.

PETRUS SCHMITMAN S. J.
mp.

INDEX
QUÆSTIONUM

De Beatitudine, de Angelis, ac de Actibus Humanis.

DISPUTATIO I.

DE *Beatitudine formali.*

QUÆSTIO I.

ART. II.

INDEX

DISPUTATIO III.

QUÆSTIO I.

DISPUTATIO IV.

QUÆSTIO I.

QUÆST.

DISPUTATIO V.

De iis, quæ spectant ad voluntatem Angelorum.

QUÆSTIO I.

DISPUTATIO VI.

De Actibus humanis, in quantum voluntariis, & liberis.

QUÆSTIO I.

DISPUTATIO VII.

DE *actibus humanis in quantum honestis, & moralibus.*

QUÆSTIO I.



CUR.



CURSUS THEOLOGICUS

Ad Usum Tyronum elucubratus.

PARS SECUNDA.

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.

PROOEMIUM.



Um DEUS sit Alpha & Omega, Principium & Finis, postquam Theologia lumine Superno illum contemplata est, prout est in se, Unum, & Trinum; nec non prout est Principium Substantiarum Intellectualium, pergit eundem contemplari prout est Noster ultimus Finis, *Non qui consumit, sed qui consummat, quia nostra perfectio est ad illum pervenire, ad quem cùm pervenerimus nihil ultra desideramus*, ut loquitur Augustinus. Verùm quia eò tendere nullatenus possumus, nisi per humanos actus, hoc est liberos, & moraliter bonos, idcirco Theologia cum Angelico, primâ secundæ, eo-

rundem naturam considerat, voluntarietatem; libertatem, & moralitatem, honestatem videlicet, & inhonestatem. Nos ut difficilioribus primo impetu occurramus, Tutelaris Angeli patrocinio suffulti præmittimus quæstiones ad DEUM spectantes, prout nostrum ultimum Finem, seu prout est nostra Beatitudo. Deinde inspiciendo Deum ut Principium substantiarum Intellectualium descendemus ad Angelos considerandos, qui inter Creaturas à Deo conditas, & inter Naturas à Deo beatificabiles principem obtinent locum. Ac demum disceptabimus de Actibus Humanis.

In prima itaque Disputatione agemus de Formali Beatitudine. In secunda de Beatitudine Objectiva. In tertia de Angelis, tanquam de primo subjecto beatificabili, inspiciendo, quæ spectant ad eorum naturam. In quarta de iis, quæ spectant ad Intellectum Angelorum. In quinta de iis, quæ spectant ad eorumdem Voluntatem. In sexta de Actibus Humanis, quibus assequimur beatitudinem, in quantum voluntariis, & liberis. Et in septima de iisdem in quantum moraliter bonis, aut malis.

DISPUTATIO I.

De Beatitudine Formali.

NOster ultimus Finis non est interitus, sed felicitas humanis actibus assequenda: &, ut loquitur Augustinus *l.* 2. de Civit. *c.* 1. *Non est id, quo homo consumitur, ut non sit, sed*

sed quo perficitur ut sit. Hunc de facto dari, natura ipsa proclamat; Cùm quilibet ad felicitatem anhelet. Quia tamen nullum bonum potest hominem beare, nisi possideatur, & in bono possesso duo sunt consideranda, videlicet bonum, quod possidetur, & ipsa boni possessio; idcirco duplicem Theologi, ac Philosophi omnem distinguunt Beatitudinem, alteram Formalem, quâ scilicet homo dicitur possidere Objectum Beatificum, alteram Objectivam, quæ est ipsum bonum possessum, atque adeo est terminus Beatitudinis formalis, beatificans per modum objecti. Incipimus à consideratione Beatitudinis formalis; de qua plurima inquiremus. Et primò quidem: Num consistat in actu, an in Habitu? Secundò: Num in actu intellectûs, an Voluntatis? Tertiò: Num saltem inadæquatè ab actu voluntatis constituatur? Quartò: Sitne perfectior Dei Visio, an Amor? Quintò: Num Beatus ad amorem beatificum necessitetur quoad exercitium? Et quid si præcipiatur, ut cesset ab amore? Sextò: Num possit cum Dei Visione conjungi potentia ad peccandum, & ipsum peccatum? Septimò: Utrum possit aliquis beari per ipsam Increatam Dei Visionem; aut per Visionem creatam à solo Deo productam? Octavò: Utrum Beatitudo formalis sit essentialiter perpetua, & cognoscens suam perpetuitatem? Nonò: An Visio Dei ex natura sua sit indestruibilis? Decimò: Num repugnet Visio Dei essentialiter indestruibilis? Denique Utrum formalis Beatitudo metaphysicè considerata consistat in sola Visione essentiæ Divinæ, circumscriptâ Visione Personalitatum, & Attributorum:

QUÆSTIO I.

Utrum Formalis Beatitudo consistat in Actu, an in Habitu?

I. CUm formalis Beatitudo consistat in conjunctione creaturæ intellectualis cum summo Bono, & hujusmodi conjunctio duplex esse possit, habitualis, & actualis, meritò quæritur, Utra illam constituat? Henricus, & Bonav. *in* 4. *dist*. 49. docent, principaliter consistere in habituali conjunctione animæ cum bono increato, minùs principaliter verò in actuali operatione ejusdem animæ: Habitualem verò conjunctionem Henricus explicat per intimum illapsum, & circumsessionem Divinitatis in anima, eo modo, quo ignis profundè in ferrum se se insinuat; unde ferrum totum candet, & ardet; adeo ut nihil in ferro appareat, nisi ignis. Hoc autem in anima efficitur per habitum de genere qualitatis, qui sit principium operationis, per quem ultimò, licèt minùs principaliter, completur nostra beatitudo. Communis tamen sententia cum D. Thoma 1. 2. *quæst*. 3. *art*. 2. Beatitudinem collocat in sola operatione.

II. Dico equidem 1. Nostra formalis beatitudo consistere nequit adæquatè in habituali conjunctione cum bono Increato.

Prob. Illa conjunctio animæ cum summo bono dicitur nostra essentialis beatitudo, quâ ob-

obtentâ, rationalis appetitus quiescit; nulla autem habitualis conjunctio est hujusmodi; ergo. Major constat: est enim ipsissima Beatitudinis definitio; nam quamdiu rationalis appetitus non quiescit, non dicitur assecutus suam Beatitudinem; quæ satiare debet, & omnino explere animæ appetitum, tollendo ab eo omnem potentialitatem ad ulteriorem perfectionem, cujus est capax. Minor probatur, quia nulla habitualis conjunctio ultimò unit appetitum rationalem cum objecto beatifico; cùm præter illam supersit conjunctio actualis, ad quam appetitus remanet in potentia.

Confirmatur. Quia si posset haberi beatitudo absque operatione vitali, posset aliquis dormiens esse beatus, dummodo polleret habitu beatificante; quod nemo dixerit, ut notat Philosophus 1. *Moral.* 4.

Confirmatur 2. Quia Corpus Christi Domini in triduo mortis, quamvis hypostaticè unitum Verbo, non per hoc erit beatum, quia non possidebat illud possessione vitali, & intentionali propriâ creaturæ capacis beatitudinis, sed solùm possessione physicâ, quæ non spectat ad beatitudinem.

III. Dico 2. Habitualis conjunctio cum objecto beatifico, ne partialiter quidem ingreditur essentiam beatitudinis formalis.

Prob. Quia formalis beatitudo essentialiter, & metaphysicè considerata consistit in assecutione ultimi finis, & perfecta possessione Dei, quatenus objectum beatificum est; atqui hoc totum adæquatè habetur absque ulla conjunctione habituali animæ cum Deo; ergo.

Minor prob. Quia assecutio ultimi finis, & formalis Dei possessio solùm efficienter, & in actu primo habetur per habitum, ac per potentiam; in actu verò secundo, & formaliter habetur per operationes potentiarum rationalium, quandoquidem per habitum homo potest objectum beatificum possidere; per operationem verò possidet; ergo independenter ab habitu (cujus vices relatè ad influxum in operationes Deus supplere potest immediatè) habetur adæquatè perfecta possessio objecti beatifici, atque adeo formalis beatitudo.

Neque dicas, beatitudinem formalem debere nos conjungere cum Deo perfectissimè; perfectior autem est conjunctio, quæ habetur per habitum simul, & per actum, quàm quæ per solum actum; ergo in utroque consistit.

Nam contra est, quia si requireretur perfectissima conjunctio cum objecto beatifico ad beatitudinem formalem, sequeretur, quòd solus Christus Dominus posset esse beatus, quia ille solus conjungitur perfectissimè; videlicet per unionem hypostaticam, & per gratiam, nec non per habitum luminis gloriæ, & charitatis infusæ; quare sicut potest essentialiter consistere adæquata formalis beatitudo absque unione hypostatica; ità divinitus posset etiam absque ulla alia conjunctione habituali animæ cum Deo. In forma distinguo majorem: debet nos conjungere cum Deo conjunctione perfectissimâ quoad intensionem, aut extensionem conjunctionis, nego: quoad speciem conjunctionis, quæ scilicet tollat omnem potentialitatem relatè ad ulteriorem perfectionem objectivam, cujus sit sit capax subjectum beatificabile, concedo

cedo majorem, & distinctâ minore, nego consequentiam.

Neque replices, beatitudinem haberi non posse absque amicitia cum Deo, atque adeo absque alia habituali conjunctione cum objecto beatifico, quæ habeatur per gratiam sanctificantem.

Nam contra est, quia, ut notat Oviedus, videns Deum, & possidens illum possessione exigente gratiam, seu jus ad amorem amicabilem, & beatitudinem potentiarum externarum, atque alia, quæ constituunt statum omnium bonorum aggregatione perfectum, adhuc esset beatus beatitudine essentiali metaphysicè consideratâ, etiamsi divinitus careret iis bonis connaturaliter exigitis; Sicut Christus Dominus Deum videns erat beatus beatitudine essentiali, etiam dum pateretur. Satiatur enim appetitus rationalis videntis Deum eo ipso, ac videt in omnibus fieri voluntatem Dei summè amabilis, & amati; unde sicut de facto beatus contentissimus est, etiamsi privetur visione intensiori, & unione hypostaticâ, quæ non sunt connaturaliter debita videnti Deum; ità contentissimus esset beatus, si à Deo privaretur bonis connaturaliter debitis.

IV. Ubi notandum, quòd beatitudo sumi potest vel physicè pro statu omnium bonorum aggregatione perfecto, vel metaphysicè pro primo prædicato exigente eas dotes, quibus constituatur talis status. Sicut autem homo v. g. si sit cæcus, est metaphysicè perfectus, licet non physicè: ità si quis videat, & possideat Deum, & careat bonis connaturaliter debitis videnti Deum, erit perfectè beatus beatitudine sumptâ metaphysicè, licet non sumpta physicè, ut clariùs in sequenti quæstione explicabitur.

Et sanè sicut grave v. gr. absque physica violentia ascendit ad replendum vacuum in bonum naturæ universalis, ità à fortiori creatura absque ulla violentia, aut miseria caret bonis sibi connaturaliter debitis, in obsequium Numinis clarè visi; atque adeo perfectè quiesceret videndo, in hoc Divinam voluntatem adimpleri; nam sicut grave naturâ suâ ascendit ad vacuum replendum, ità creatura naturâ suâ inclinat ad obsequendum Numini clarè viso magìs, quàm ad proprias connaturales dotes obtinendas; unde si videat, Deum velle illam cruciare, ac suâ amicitiâ privare, adhuc esset contentissima, & beata beatitudine sumptâ metaphysicè, dummodo tamen non videat Deum sibi positivè infensum: tunc enim videns Deum non solùm esset miser per recessum à suo ultimo fine, sed etiam miserrimus miseriâ causante summam tristitiam per hoc, quòd videret, se à Deo summo bono odio haberi.

OBJIC. 1. Contra primam conclusionem, Argumentum, quod proponit Scotus in 4. *distinctione* 49. Habitus superat perfectionem actûs; ergo in habitu, non in actu consistit beatitudo formalis. Antecedens probatur, quia habitus est causa actûs; ergo est illo perfectior: consequentia videtur certa, quia beatitudo in eo ordine, in quo est beatitudo, excludit aliquid supra se perfectius, cùm sit finis cæterorum in eodem ordine; ergo consistere debet in habitu, qui est perfectior actu.

Resp. 1. *nego antec.* Causa enim æquivoca non semper est perfectior effectu, nisi sit totalis; neque enim Sol est perfectior homine, licèt sit illius causa

æqui-

æquivoca, cùm Sol, & homo generent hominem: quare licèt habitus sit causa actûs, non per hoc est perfectior, cùm sit causa æquivoca.

Respond. 2. Dupliciter posse actum, & habitum inter se comparari; primò in ratione entitativa, secundò in ratione attingente objectum, ad quod ordinantur: si primo modo considerentur, quæstio est inter Doctores, Num habitus sit perfectior actu? Aliqui cùm Vasquez 1. 2. *disputation.* 8. *capit.* 3. *numer.* 23. putant, habitum esse perfectiorem propter rationem in argumento adductam: Alii cum Richardo in 2. *disp.* 49. *art.* 2. esse imperfectiorem propter rationem adductam in prima responsione. Si tamen secundo modo spectentur, citra controversiam est, actum esse perfectiorem, eo quod habitus attingat objectum dumtaxat in potentia; operatio verò in actu: Quare in forma *Distinguo antecedens*; habitus est perfectior in ratione entitativa, omitto; in ratione attingendi objectum, *Nego Antecedens & Consequentiam*; perfectio enim, quæ attenditur in materia beatitudinis formalis, non est entitativa; (aliter substantia animæ beatitudinem formalem constitueret, cùm ea perfectior sit tam habitu, quàm actu) sed perfectio in ratione attingendi, & possidendi objectum, quod se habet de formali, cùm beatitudo sit possessio objecti beatifici.

VI. Objic. 2. Possessio objecti; quæ habetur per actum, est brevis, & transiens; quæ verò per habitum, est permanens, & perfecta; ergo non in actu, sed in habitu consistit beatitudo, utpote quæ est perfecta possessio; Unde Aristoteles 1. Eth. 2

dixit: ***Sicut una Hirundo non facit Ver, ita nec unus dies hominem efficit beatum.***

Resp. Nego consequentiam; beatitudinis enim permanentia, & essentialis perpetuitas non habetur per habitum, sed per actum, quo certificatur beatus de perpetuitate suæ beatitudinis; sive idem actus in individuo, sive idem in specie in perpetuum perseveret; satis enim est, si unà cum Divina essentia attingatur cognitione metaphysicè certa decretum Dei de non neganda beatitudine in perpetuum.

VII. OBJIC. Ultimò contra secundam conclusionem cum Henrico. Non solùm potentiæ animæ sed ipsa etiam anima est beatificabilis per conjunctionem cum objecto Increato, ad quam ipsa etiam animæ essentia habet appetitum; ergo beatitudo completa, & perfecta non habetur solùm per conjunctionem potentiarum rationalium cum Deo, quòd fit per operationem, sed etiam per conjunctionem animæ cum eodem objecto beatifico, quòd fit per habitum, seu per illapsum Dei specialem in essentias Beatorum. Quinimmo principaliùs constituitur beatitudo per habitum; tum quia per illum beatificatur animæ essentia, & per operationem beantur potentiæ, quæ sunt accidens animæ; tum etiam quia per habitum perfectiùs unitur animæ essentia Increata, quia immediatius, & intimiùs absque ullo medio creato, ubi potentiæ, media operatione, cum objecto increato conjunguntur.

Resp. Deum non illabi in essentias Beatorum distincto illapsu, ac illabatur in hac vita in essentias justorum. Dupliciter enim in Beatos dicitur illabi Deus; Primò per conservationem, qua attingit,

&

& penetrat totum esse, quod in illis est ; Secundò per gratiam, ratione cujus dicitur in illis tamquam in proprio templo inhabitare; producendo scilicet, & conservando in illis specialem participationem suæ naturæ, & efficiendo illos proportionatum objectum suæ Amicitiæ: quæ omnia præstat Deus in hac vita relatè ad justos. Verum transmisso, quòd speciali illapsu penetret animas Beatorum, quatenus ratione visionis beatæ gratia in iis est inamissibilis, adhuc talis illapsus non pertinet ad formalem beatitudinem, quæ ut ostendimus, consistit in vitali, ultima, & perfecta assecutione, & possessione objecti beatifici.

Concedimus itaque Henrico, non solùm potentias animæ, sed etiam animæ essentiam beabilem esse, negamus tamen aliter beari, quàm per vitalem attigentiam summi boni. Supponimus enim ex Philosophia, quòd licèt potentiæ ab anima distinguerentur, adhuc ipsa anima immediatè deberet in actus vitales concurrere, ut principalis causa, & forma perceptiva objecti; atque adeò per operationem vitalem non solùm potentiæ, sed etiam anima beatur, & immediatè conjungitur cum objecto beatifico.

VIII. Ex dictis colliges 1. cum Vasquio 1. 2. *disp.* 8. nostram beatitudinem ex duobus integrari, videlicet ex operatione creata nobis inhærente, & ex objecto Increato extrinsecè terminante; Ita tamen, ut principaliùs in ea sit objectum, quàm actus, quia in objecto, non in actu primario, & ultimatè quiescit appetitus rationalis; eò quòd actum appetat propter objectum, non è contra. Quare si possent ad invicem separari, potiùs voluntas eligeret obje-

objectum sine actu, quàm actum sine objecto: Et ratio est, quia voluntas amat objectum beatificum amore amicitiæ, & propter se, actum verò, seu beatitudinem formalem amat amore concupiscentiæ, & propter aliud: suam enim beatitudinem amat beatus propter Deum, quem supra se ipsum, ac super omnia diligit.

Colliges 2. Beatitudinem formalem, ut sit satietas, & quies appetitus rationalis, debere esse ultimam, & perfectam possessionem objecti beatifici, unde non sit appetibilis ulterior, aut perfectior possessio quoad speciem suam; nulla enim possessio cujuscumque alterius objecti, puta divitiarum, honoris, &c. est possessio explens appetitum rationalem.

QUÆSTIO II.

Utrum Beatitudo Formalis consistat in Visione Dei, an in Amore?

I. CErtum est, non posse in ulla operatione sensitiva consistere; nam possessio summi boni, quæ est nostra formalis beatitudo, consistere nequit, nisi in actu, quo vitaliter ipsum summum bonum attingamus, illique conjungamur; nullus autem actus potentiæ sensitivæ potest summum Bonum, nempè Deum, attingere, & vagari extra specificativum formale potentiarum sensitivarum, quod est objectum sensibile; ergo nullus actus potentiæ sensitivæ potest beatitudinem formalem constituere. Quod notavit Philosophus 1. Eth. 7. dicendo, Beatitudinem esse propriam naturæ rationalis, atque adeò consistere non

non posse in aliqua operatione communi cum brutis incapacibus beatitudinis. Quare solùm quæstio est, Num in solo actu intellectus consistat? ut communiter docent Thomistæ; An in solo actu voluntatis? ut Scotistæ; An in utroque actu conjunctim? ut Nominales, & communius Recentiores cum Suario *disp.* 7. *qu.* 1. Valentia, Molina, An in utroque forsim? ut Ripalda *disp.* 100. Qua in re qui docent, consistere in actu intellectûs, alii requirunt actum speculativum, alii practicum; & qui in actu voluntatis, alii requirunt amorem, alii fruitionem, & gaudium; alii utrumque cum Bonav. in 4. *disp.* 49. Ubi recolendum, nos hìc non loqui de Beatitudine physicè sumpta quæ à Boetio *lib.* 3. de Consolatione definitur, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; in quo sensu includit etiam accidentia, quæ potiùs faciunt ad connaturalem statum, quàm ad essentiam beatitudinis; Unde complectitur satietatem omnium potentiarum, tam rationalium, quàm sensitivarum, adeoque corporis glorificationem: Sed loqui de Beatitudine essentiali, metaphysicè sumpta, seu de illa perfectione, quæ primò, & per se constituit beatum, ac simpliciter vocatur beatitudo, seu possessio formalis summi boni completè, ac per se satians appetitum naturæ rationalis. His positis,

II. Dico, Beatitudinem formalem consistere operatione potentiæ intellectivæ, seu in cognitione perfecta objecti beatifici, ad quam connaturaliter sequatur amor, & fruitio ejusdem. Ita Divus Thomas 1. parte, *quæst.* 26. *art.* 2. ubi

ubi hæc habet: *Quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundùm quam capit quodammodo omnia; unde cujuslibet intellectualis naturæ beatitudo consistit in intelligendo.*

Prob. 1. Authoritate Scripturæ explicantis beatitudinem per Dei visionem. Nam Joan. 17. dicitur: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum*: Matth. 10. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*: Jo. 14. *Ostende nobis Patrem, & sufficit nobis*: 1. Jo. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus* [hoc est erimus beati] *quia videbimus eum, sicuti est.* Quamvis autem aliquando explicetur in Scripturis Beatitudo per gaudium, ut cùm dicitur Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*; tunc vel sermo est de Beatitudine physicè sumpta; vel de gaudio, quod ipsamet potentia intellectiva percipit videndo tantùm objectum. Si enim sensus ipsi delectantur percipiendo objectum proportionatum, à fortiori intellectus videndo Deum. Unde Scotus distinguens Beatitudinem naturæ intellectualis à beatitudine potentiarum rationalium [cùm quælibet potentia sit beatificabilis proprio actu perfectissimo] docet, beatitudinem potentiarum rationalium, intellectûs scilicet, & voluntatis, haberi per actum utriusque potentiæ; beatitudinem verò naturæ rationalis haberi per solùm actum præstantissimum, quem ipse putat esse amorem, nos verò cognitionem objecti beatifici, ut mox ostendemus. Quare loca Scripturæ explicantia beatitudinem per gaudium possunt habere aptam interpretationem; secus verò quæ illam explicant intellectualem conjunctionem cum objecto beatifico.

Con-

Confirm. Authoritate Patrum; nam Aug. *lib.* 1. de Trinitate, & alibi sæpè habet, *Tota merces nostra visio est.* Irenæus *lib.* 4. *ep.* 37. *Vita æterna unicuique evenit ex hoc, quòd videat Deum*; & Hieronym. in illud psal. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum Sion*, hæc habet: *Videre Deum infinita corona est, & magna felicitas.*

III. PROB. 2. Conclusio ratione, quia beatitudo formalis consistit in perfecta possessione summi boni, seu finis ultimi; hæc autem habetur per operationem potentiæ intellectivæ; ergo in hac consistit beatitudo formalis. Major est certa, & constat tum ex illo Matt. 25. *Venite Benedicti Patris mei, possidete Regnum*; & ex 1. ad Timoth. 6. *Apprehende vitam æternam*; tum etiam quia operatio nostra tunc dicitur conjungere nos perfectè alicui bono, quando per illam Bonum fit perfectè nostrum, & à nobis perfectè possessum; nullum enim bonum beare potest, nisi perfectè possideatur, proinde si per impossibile beatitudo objectiva consisteret in pecuniis, tunc beatitudo formalis consisteret in perfecta possessione pecuniarum.

Minor itaque probatur primò, quia sola potentia intellectiva est apprehensiva, & possessiva objecti sui; potentia verò volitiva est tantùm appetitiva; nec potest aliter in objectum ferri, quàm vel per desiderium, vel per amorem, vel per gaudium; nullus autem ex his actibus dicitur possidere objectum: Nam desiderium tendit in objectum prout absens; Amor fertur in bonum secundùm se, prout præscindit à præsentia, vel absentia, atque adeò præscindit amor à possessione, vel à non pos-

possessione objecti: Gaudium, fruitio, & delectatio sunt de objecto jam possesso, seu cujus possessio jam præsupponitur: Unde D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 4. habet, *Sicut delectatio causatur per hoc quòd appetitus requiescit in bono jam adepto; ita perfecta delectatio causatur ex hoc, quòd bonum perfectè, & adæquatè possideatur.*

Neque dicas, Objectum per amorem esse præsens affectivè, & possideri. Nam si sola conjunctio affectiva satis esset ad objectum possidendum, sequeretur, quòd etiam possideretur per Desiderium, quod pariter est affectiva conjunctio cum illo. Adde, amorem objecti stare posse absque ejus possessione; Deum enim in via amamus, quin possideamus. Solus itaque intellectus, qui intelligendo fit omnia [videlicet similitudinariè] dicitur tenere, & possidere objectum rapiendo illud ad se, ac eo fruendo; ubi è contra voluntas per amorem rapitur ab objecto, & in illud transformatur; Unde possidetur potiùs, quàm possideat.

PROB. 2. Eadem minor à priori. Perfecta possessio objecti consistit in potestate, seu actu primo proximo percipiendi ab objecto omne possibile commodum, & lucrum, quin consistat in actuali perceptione; ergo summum bonum tunc perfectè possidetur à nobis; seu fit nostrum, quando ità nobis conjungitur, ut possimus ex eo percipere omne commodum, seu omne gaudium, quin consistat in ipsa fruitione, & gaudio: atqui per solam operationem potentiæ intellectivæ, puta per visionem in statu elevationis; hoc pacto Deus nobis conjungitur; ergo per visionem perfectè possidetur. Major,

jor, in qua solum potest esse difficultas, probatur tum inductione; nam tunc dicimur possidere v.g. divitias, libertatem, agrum, &c. quando ex iis percipere possumus omne commodum, non quando iis utimur, ac fruimur: tum etiam à priori ex definitione possessionis, quæ à Juristis dicitur esse *Rei corporalis detentio, corporis, animi, jurisque adminiculo.* (hoc est animo habendi illam ut suam, & jure non reluctante;) A Theologis verò, qui non considerant res ut corporeas, definitur possessio, quòd sit *Detentio rei tanquam suæ, & propriæ.* Dicitur autem res esse propria illius, relatè ad quem competit definitio proprii, hoc est, relatè ad quem habetur dominium, & jus proprietatis; quod definitur, ut dicemus in de Justitia, & Jure, *Potestas legitima percipiendi omne commodum libertatis suæ ex usu alicujus rei*; ergo is dicitur possidere perfectè objectum beatificum, qui habet illud, tanquam proprium, atque adeo potest ex illo percipere omne commodum libertatis suæ; ita ut actualis perceptio commodi non spectat ad constituendam proprietatem, ac perfectissimam possessionem, quæ unicè consummatur in actu primo, seu in potestate illud percipiendi.

IV. Ubi adverte, idcirco Deum à nobis perfectè possessum per visionem non dici nobis Proprium, sed haberi à nobis tanquã Proprium, quia proprietas in rigore fert superioritatem, quam relatè ad Deum habere non possumus, ut possumus habere v. g. relatè ad mancipiũ; unde mancipium possessum est verè propriũ Domini; Deus verò possessus à Beato est solũ illi appropriatus, & quasi proprius, per hoc,

quod possit inde Beatus omne commodum propriæ naturæ, & meritis consentaneum reportare.

Confirm. demum, Quia universim bona objectiva possidentur per actus experimentales, perceptivos illorum, non verò per actus appetitus; ergo Deus possidetur per operationem intellectûs, non voluntatis, Antecedens constat inductione; Pulchrum enim objectum possidetur per visionem, Concentus per auditionem, Odor per olfactum; & sic de aliis, quæ possidentur perceptione vitali, quin delectatio, quæ in appetitu sensitivo consequitur, possessionem constituat, sed supponat; cum delectatio ex natura sua sit de bono jam possesso. Unde si per impossibile lapis delectari posset actu elicito de centro à se possesso, delectatio ista supponeret, non constitueret perfectam centri possessionem habitam præcisè per ubicationem, qua centrum tenet, illique perfecte conjungitur.

V. Objic. 1. Beatitudo formalis consistit in satietate naturæ rationalis, seu in possessione Dei satiativa & ultima; atqui hæc non præsupponitur, sed constituitur per fruitionem; ergo in fruitione, non in Visione consistit formalis beatitudo. Major constat, quia beatitudo formalis uniuscujusque est id, in quo dicitur quiescere is, qui appellatur felix; non enim est felix, qui non quiescit, sed est in potentia ad ulteriorem perfectionem, quam anxiè possit desiderare.

Resp. distinguo majorem; Beatitudo consistit in satietate formali potentiæ præcipuæ naturæ rationalis, quæ simul sit satietas radicalis reliquarum po-

ten-

tentiarum, etiam sensitivarum, concedo majorem; in satietate formali omnium potentiarum naturæ rationalis, nego majorem, & distinguo minorem; satietas, seu possessio objecti satiativa radicaliter omnium potentiarum naturæ rationalis non præsupponitur ad fruitionem, nego; satiativa formaliter, concedo minorem, & nego consequentiam. Ut habeatur in natura rationali satietas propria felicitatis, satis est, quod natura possideat perfectè objectum beatificum per operationem potentiæ, qua possit illud perfectissimo modo possideri; qua possessione positâ, formaliter satiatur potentia possidens tale objectum, & radicaliter cæteræ potentiæ etiam sensitivæ. Diximus enim ex Scoto, quod sicut oculus v.g. satiatur, & suo modo beatificatur aspectu pulchri, ita satiatur intellectus visione Dei; qua posita satietate in intellectu, consequitur satietas in voluntate, & in aliis potentiis. Quia tamen ad satietatem potentiæ intellectivæ consequitur satietas in voluntate, & non è contra, ideo illa satietas beatitudinem constituit, tanquam primum prædicatum, ad quod reliqua consequuntur. Sicut enim communius dicimus, essentiam Dei constitui physicè per cumulum omnium perfectionum, metaphysicè verò per perfectionem illam, ad quam intelliguntur subsequi reliquæ; ita dicimus, essentiam physicam beatitudinis formalis integrari per satietatem formalem omnium potentiarum; metaphysicè vero constitui per satietatem formalem illius potentiæ ad quam reliquæ satietates consequuntur.

Quod dicitur in Argumento, videlicet non ha-

beri felicitatem, & quietem, si possit natura ulteriorem perfectionem exoptare, & ad eam moveri, distinguendum est; Si sit in potentia remota conceditur, si in proxima negatur; anxietas enim habetur, quando habetur impedimentum, & potentia solum remota ad aliquid assequendum; qui tamen potest proximè habere quod cupiat, non dicitur esse anxius, sed felicissimus.

VI. Objic. 2. Beatitudo formalis consistit in actu, ad quem cæteri ordinantur; sed ad delectationem ordinantur cæteri actus, qui circa beatitudinem objectivam versantur; ergo consistit in delectatione. Major probatur ex Philosopho 10. Eth. 2. & 6. ubi docet, beatitudinem formalem consistere in eo, quod non est propter aliud, sed ad quod reliqua. Et ratio ulterior est, quia beatitudo est ultimus finis; ultimus autem finis est id, ad quod reliqua, ipsum verò non ordinatur ulterius. Minor etiam probatur, quia quando delectamur objecto cognito, ut præsente, & amato, jam cognitio, & amor ultimat ad delectationem ordinantur.

Confirm. quia beatitudo, quæ est ultimus finis, in eo actu debet consistere, qui est appetibilior, cum ultimus finis sit maximè appetibilis; sed appetibilior est amor, quàm cognitio summi boni; ergo in actu voluntatis consistit beatitudo: Minor probatur tum quia ex Anselmo quæst. 4. *Debemus intelligere, ut amemus, non verò amare, ut intelligamus*; atque adeo cognitio amatur in ordine ad aliud, amor verò propter se: tum etiam quia voluntas appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quàm intellectûs; atque adeo magis amorem,

rem, quàm visionem objecti beatifici; sed apetitus elicitus secundùm rectam rationem conformari debet cum appetitu innato, qui cum sit ab Author naturæ, est rectus; ergo amor appetibilior est vision objecti Beatifici.

Resp. 1. Retorquendo argumentum: Beatitudo consistit in actu, ad quem cæteri ordinantur; sed delectatio ordinatur ad actus prævios; ergo non consistit in delectatione. Minor patet, quia delectatio est actus, quo homo complacet sibi in objecto antecedenter possesso; ergo ordinatur ad bonum antecedenter possessum, & ad actum prævium possessivum talis boni; quandoquidem bonum possessum in quantum tale, duo dicit, & objectum, & possessionem.

Resp. 2. Dupliciter posse unum ad aliud ordinari, primò tanquam ad finem, secundò tanquam ad effectum. Delectatio ordinatur ad actus prævios, tanquam ad finem, sicut omnes proprietates ad suam essentiam; actus vero prævii cognitionis, & amoris ordinantur ad gaudium, ut causa ad effectus. Philosophus docuit, beatitudinem consistere in eo, quod non est propter aliud, tanquam finem, non verò tanquam effectum consequentem. Neque dicas, quod est ultimum in executione, ut est delectatio, esse primum in intentione, & habere rationem finis. Nam hinc sequeretur, accidentia, & proprietates esse primum in intentione in composito substantiali, & ad illa, tanquam ad finem ordinari formam substantialem, eo quod sint ultimum in executione. Quare axioma hoc non est intelligendum de ultimo in executione, quod

quod se habet ut effectus, vel proprietas, sed quod se habet ut radix reliquorum.

Ad confirm. nego, amorem, & delectationem de summo bono esse appetibiliorem ejusdem cognitione perfecta, eos actus causante. Ad primam probationem dico cum Cajetano prima secundæ q. 3. art. 4. in via debere nos intelligere, ut amemus, quia amor est meritorius vitæ æternæ, atque adeo perfectior, & appetibilior. Sed amor viæ appetibilis est propter visionem beatam; visio autem beata est per se appetibilis non in ordine ad amorem patriæ, nisi tanquam ad proprietatem consequentem, eo modo, quo v. g. accendimus ignem propter lucem inde consequentem. Et ratio à priori est, quia, ut diximus finis ultimus noster non est Deus tantum, sed Deus possessus; atque adeo possessio, seu visio est pars, licet minus principalis, ultimi finis, quem appetimus. Ex quo sequitur, immerito Scotum assumere, quod amor sit propinquior ultimo fini, quàm visio, cum hæc sit pars illius.

Ad secundam probationem, nego, voluntatem appetitu innato magis appetere actum proprium, quo ipsa immediate perficitur, quàm actum intellectus; appetitu enim innato appetit primam perfectionem totius hominis, quæ est visio Dei; videmus enim, ductu naturæ membrum, v. g. brachium, exponere se ictui, ne percutiatur caput, quia pars intendit potius perfectionem totius hominis, quàm propriam; & ideo grave naturaliter ascendit ad vacuum replendum; ergo eodem modo voluntas magis debet appetitu innato appetere cognitionem objecti beatifici, quæ totum hominem perfectius perficit,

ficit, quàm amorem, aut delectationem, seu perfectionem propriam ipsiusmet voluntatis.

Accedit, quòd natura, ut notat D. Thom. hic q. 4. art. 2. non instituit operationes præsertim vitales ut iis delectemur, sed fecit illas delectabiles, ut operaremur; ex. gr. noluit, quòd Animal comederet propter delectationem, sed fecit delectabilem comestionem, ut comederet; ergo non vult, ut nos Deum cognoscamus propter delectationem, & in morem, sed fecit cognitionem Dei delectabilem, ut illum cognoscamus, & possideamus; ergo naturali impetu magis natura fertur in Dei visionem, & in alias hujusmodi operationes vitales, quàm in delectationem appetitûs sive naturalis, sive rationalis ex iis actibus promanantem.

VII. Objic. 3. Nullum bonum extrinsecum possidetur per cognitionem; Deus enim non dicitur Angelos possidere per hoc præcisè, quòd illos comprehendat; & dæmones habentes perfectam cognitionem Dei naturalem non dicuntur Deum possidere, & habere beatitudinem naturalem; nec dives possidet divitias per illarum cognitionem, sed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, eisque frui; ergo ut supra.

Confirm. quia nullum malum extrinsecum possidetur per cognitionem, sed per dolorem; ergo neque bonum possidetur, nisi per amorem. Antecedens probatur, quia peccatum non est malum possessum à Deo, sed à creatura, quæ per peccatum evadit misera, quamvis perfectius cognoscat peccatum Deus, quàm Creatura.

Confirm. 2. Quia Damnatorum miseria non con-

sistit in cognitione, & odio pœnæ damni, & sensus, (sic enim quilibet illas cognoscens esset miser) sed in tristitia, quæ ex illis reportatur; ergo ut prius.

Resp. distinguo antecedens; nullum bonum extrinsecum possidetur per cognitionem quamcumque, concedo; per cognitionem experimentalem trahentem natura sua delectationem, & commodum, quod ab eo bono reportari potest usque ad animum quietandum, ac explendum in ordine ad illud, nego antecedens, & consequentiam. Sic Gustus possidet bonum saporem per hoc, quod experimentaliter percipiat eorum suavitatem, ad quam consequitur in appetitu sensitivo delectatio. Quare universim tunc dicitur perfectè possideri res, quando ex illa percipi possunt omnia commoda; quod quia non semper habetur per cognitionem, ideo Deus v. gr. non dicitur Angelos possidere per hoc, quod illos comprehendat, sed quia ratione dominii potest de illis ad nutum disponere; nec dives possidet divitias per cognitionem, sed quia potest is uti; nec Dæmones habent beatitudinem naturalem attingendo perfectè Deum cognitione naturali, quia cum cognoscant illum sibi infensum, non possunt ex tali objecto commoda reportare. Adde, argumentum solvendum ab Adversariis; nam nec Deus possidet Angelos per amorem, aut delectationem; nec Dæmones Deum possiderent, si illum amarent amore naturali, prout physicè possunt, licet non moraliter, ut suo loco dicemus.

Ad primam confirmationem, dicendum pariformiter de malo, videlicet illam cognitionem esse possessionem mali perfectam, quæ trahit tristitiam, in

in qua Adversarii miseriam formalem reponunt; quia illa solùm cognitio ita malum detinet, ut possit ex eo omne incommodum reportari. Et ideo Deus cognoscens peccatum, non est miser; nec peccator est miser, nisi tantùm in actu primo, & remotè, si suum peccatum, ac malum non cognoscat; eo modo, quo esset tantùm remotè Beatus qui perfectissime conjungeretur (puta per unionem hypostaticam) cum summo bono, nec tale suum bonum cognosceret.

VIII. Objic. 4. Præciso actu voluntatis non habetur perfecta possessio objecti; ergo nec felicitas. Antecedens probatur; possesio enim per illum actum habetur, per quem objectum fit nostrum, seu proprium; hoc autem habetur per amorem, per quem bona amici fiunt nostra, & ipse amicus fit alter ego; ergo

Confirm. Quia beatitudo formalis debet attingere objectum, in quantum beatificum est; quod fit per actum voluntatis; nam solus actus voluntatis attingit objectum sub ratione boni, & intellectus sub ratione veri; Deus autem est objectum beatificum dumtaxat sub ratione boni, quia sub ratione ultimi finis, quæ per se ab operatione voluntatis respicitur.

Resp. Nego antecedens; Ad cujus probationem nego minorem: possessio enim cum sit detentio rei tanquam propriæ, per illum actum habetur, per quem objectum detinetur detentione illud appropriante; quod fit per actum intellectûs. Proinde Philosophus in Problematis sect. 13. probl. 4. Non voluntatem, sed intellectum comparat manui, eo quod

quod intellectus apprehendat, ac teneat objectum incorporeum, non secus ac manus res corporeas. Quare per operationem intellectus objectum beatificum fit perfectè nostrum, antecedenter ad amorem, quia intellectus intelligendo fit omnia, atque adeo fit ipsum objectum, ita ut possit ex illo omnia commoda reportare: voluntas vero amando non fit objectum, sed potius objecti; quandoquidem qui amat, donando amico jus ad amorem, & ad propria bona, transfert se in ejus dominium, & dum similiter redamatur, accipit jus in bona amici; unde bona amici non fiunt propria per amorem, sed per jus ad amorem, quod accipitur ab amico redamante (suppono enim ex dicendis in de Gratia, amicitiam non consistere in mutuo amore, sed in jure mutuo ad amorem, non enim peccator fit Dei amicus præcisè per hoc, quod amet Deum, à qua redamatur,) Quia tamen in creatura jus ad amorem Dei habetur unicè per gratiam, quæ non est ultima possessio, sed jus ad illam constituendo hominem amicum, & hæredem; ideo bona Dei non fiunt perfectè nostra per gratiam, sed per Dei visionem, ad quam per gratiam habetur jus.

Ad confirmationem; quamvis actus voluntatis attingat objectum sub ratione boni, seu amando; nihilominus etiam intellectus attingit bonum, licet sub ratione veri, seu cognoscendo: unde bene potest intellectus attingere objectum, in quantum beatificum, seu in quantum bonum est, & ultimus finis noster, licet has rationes attingat sub ratione veri: experimentaliter enim hanc veritatem attingit, quod Deus sit summum bonum, & per hujusmodi cogni-

cognitionem totus homo formaliter beatur beatitudine essentiali metaphysicè perfectâ.

Neque dicas, intellectum non posse sub ratione boni objectum attingere. Nam contra est, quia quælibet potentia attingere potest objectum sub ratione formali, sub qua est objectum talis potentiæ, & sub rationibus contentis sub tali ratione formali, ex. gr. oculus attingit albedinem non solum sub ratione formali coloris, sub qua est objectum talis potentiæ, sed etiam sub ratione albedinis, & talis albedinis: ergo intellectus attingendo bonum, non solum attingit illud sub ratione formali veri, sed etiam sub ratione formali boni, seu talis veri; cum bonum sit tale verum, eo modo, quo albedo est talis color; Unde intellectus cognoscendo tale verum, nempe bonum, beatur.

IX. Objic. ultimò: etiamsi concedatur, actum intellectus esse præstantiorem actu voluntatis, tamen delectatio in ordine ad appetibilitatem est principalior; ergo in ea consistit beatitudo, quæ est terminus appetitus rationalis. Antecedens probatur primo, quia obtentâ delectatione, nihil amplius homo desiderat, sed quiescit; contra verò, obtenta visione, ac amore objecti beatifici adhuc appetit delectationem; atqui illud est magis appetibile, quod satiat appetitum, & in quo quiescit; ergo. Secundò quia omnes operationes appetuntur propter delectationem, delectatio verò appetitur propter se, non propter aliud; ergo delectatio in ratione appetibilis est principalior. Prima pars hujus antecedentis patet ex ordine naturæ, qui maximè relucet in brutis, semper ex inclinatione naturæ

turæ operantibus, quæ omnia ordinant ad delectationem. Secunda pars probatur ex Philosopho 10. Eth. 2. ubi: *Neminem*, inquit, *interroges*, *cujus rei gratia capiat voluptatem, quia per se ipsam appetibilis est ipsa voluptas.*

Resp. nego antecedens. Si enim delectatio est de bono jam possesso per visionem, ad hanc tamquam ad finem ordinatur; unde visio est principalior in ordine appetibilis; illud enim, de quo est quies, & delectatio, procul dubio præstantior, & appetibilior est ipsa delectatione; cum quies sit ex illo, & propter illud; unde illud maxime appetitur, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Ad primam probationem antecedentis, diximus, illud esse magis appetibile, in quo quiescit appetitus tamquam in fine, & radice primaria proprietatum consequentium, non verò tamquam in effectu, & proprietate; Sicut relatè ad appetitum innatum materiæ, forma substantialis est magis appetibilis, quàm hujus proprietates, quia in illa, tamquam in radice istarum quiescit. Quare visio Dei, quæ satiat appetitum radicaliter, est appetibilior delectatione, quæ satiat formaliter, & tamquam proprietas, & effectus visionis. Et sane quis neget, appetibiliorem esse Dei visionem absque delectatione ad obsequendum Numini clare viso, immo etiam cruciatibus, quos Christus Dominus in Cruce patiebatur, quàm delectationem sine visione?

Ad secundam probationem nego utramque partem illius accedentis. Ad probationem primæ partis, dico, bruta appetere bona propter dele-

delectationem, non quia appetunt alia bona propter illam, ſed quia appetunt ſolum delectabile; bruta enim non appetunt unum propter aliud, cum hic modus operandi ſit proprius agentium cum electione, & propter finem; unde ex appetitu brutorum non infertur præcellentia delectationis; cum bruta non appetant aliqua bona. Ad probationem ſecundæ partis, dico, duplicem eſſe voluptatem, objectivam ſcilicet, quæ eſt ipſum objectum delectabile, & formalem, quæ eſt actus, qui verſatur circa delectabile. Philoſophus docens, voluptatem eſſe propter ſe appetibilem, loquitur de voluptate objectiva, quæ habet rationem finis, non de formali, quæ habet rationem appetibilis ultimate propter ſe; in omnium enim ſententia ordinatè appetitur delectatio propter objectum, circa quod verſatur.

X. Ex quibus omnibus colliges, beatitudinem non poſſe in delectatione conſiſtere, primò quia cum delectatio importet quietem in bono jam adepto, & perfectè poſſeſſo, præſupponit, non conſtituit poſſeſſionem, & felicitatem. Secundò quia felicitas creata habet rationem ultimi finis, & non ejus, quod eſt propter finem; delectatio autem ſecundùm ordinem naturæ (qui rectus eſt, cùm ſit ab Auctore naturæ) appetibilis eſt propter operationem, tamquam propter finem, non verò operatio propter delectationem: conſtat enim, quod natura operationibus magis neceſſariis animalium ad conſervationem individui, & ſpeciei majorem poſuit delectationem, ut magis allicerentur, & vi delectationis illas non negligerent. Tertiò quia incongruum

gruum est dicere, quod finis ultimus inclinationis voluntatis sit delectatio, seu quies, non verò operatio, ad quam quies consequatur; sicut incongruum est dicere, quod finis inclinationis lapidis ad centrum sit quies in centro, non vero ubicatio in centro, ad quam sequatur quies naturalis inclinationis, seu cessatio à tendentia ad aliũ locum. Consistit ergo beatitudo in operatione intellectus, & quidem speculativi; nam, ut videre est apud D. Th. 1. 2. quæst. 3. art. 5. Summum bonum non est objectum practici intellectus.

QUÆSTIO III.

Num saltem inadæquatè actus voluntatis beatitudinem constituat?

1. RESpondeo dicendum, ne inadæquatè quidem ingredi constitutionem beatitudinis formalis amorem sive amicitiæ, sive concupiscentiæ, aut fruitionem ad objectum beatificum terminatam. Ita D. Thom. Vasquez, & alii communius.

Conclusio constat ex dictis articulo superiore. Sed ulterius probatur, quia in illo essentialiter, & adæquatè consistit beatitudo, per quod primo distinguitur beatus à non beato, & comprehensor à viatore; atqui per solum actum intellectus id habetur; ergo ne inadæquatè quidem actus voluntatis beatitudinem constituit. Major constat, quia universim quod est primo distinctivum, est constitutivum essentiale; ut est rationale in homine,

mine, quod non ſolum diſtinguit, ut riſibile, ſed etiam primo diſtinguit à non homine. Minor probatur, quia beatus à non beato diſtinguitur, etenim beatus habet viſionem intuitivam Dei: Viator vero cognitionem Dei ænigmaticam: nullatenus vero diſtinguitur per amorem; quia juxta multorum probabilem ſententiam cum Vaſquio 1. 2. diſp. 5. cap. 4. eſt ejuſdem ſpeciei in via, & in patria. Sed dato, quod amor Dei in patria, utpote neceſſarius intrinſecè differat ab amore in via, atque adeo etiam diſtinguat beatum à non beato, ſaltem non primò diſtinguit, cum ad viſionem conſequatur; ergo prædicatum primo diſtinctivum beati à non beato habetur per actum intellectus.

II. Objic. 1. Qui Deum videret, & non amaret, nec eo frueretur, non eſſet beatus; ergo. Secundò beatitudo naturalis, ſi daretur, non conſiſteret in ſola cognitione Dei abſtractiva, ſed etiam in amore. Tertiò; ut poſſimus ex objecto beatifico omne commodum reportare, debet illud videri ſimul, & amari, quia debemus de ejus felicitate gaudere; nemo autem gaudet de alicujus felicitate, niſi illum amet. Ultimò quia Benedictus XII. in quadam Extravaganti aperte dicit, animas ſanctorum ante diem judicii beatas eſſe, Deum videndo, ac eo fruendo; ergo etiam actus voluntatis beatitudinem conſtituit.

Reſp. ad primum; qui Deum videret, & non amaret, adhuc eſſet beatus beatitudine eſſentiali, quæ totam naturam bearet beando potentiam præcipuam formaliter, & reliquas potentias radicaliter; intellectus enim ſummè gauderet tali viſione, ut oculus

culus delectatur pulchro aspectu, & animus quiesceret, videndo erga se Divinam voluntatem adimpleri; in quo consistit nostra felicitas, eo quod magis appetere debeamus bonum Dei, quàm proprium, & ejus beneplacitum adimpleri. Adde, quod si transmittatur, hunc non fore beatum, id non oriretur ex eo, quod careret amore, ac fruitione Dei, sed quia careret possessione perfectâ objecti beatifici; ex qua reportare posset à Deo omnes fructus, & omne commodum, quod animum satiaret; careret quippe cognitione Dei volentis concurrere ad amorem, & fruitionem connaturaliter consequentes ad visionem: Sic dæmones carent naturali beatitudine, quamvis Deum cognoscant perfectissimâ cognitione naturali, quia scilicet non perfectè possident, dum vident illum sibi infensum, nec possunt ex tali objecto commodum habere.

III. Ad secundum: suppono ex Ethicis, naturalem beatitudinem consistere in sola cognitione Dei abstractiva necessitante moraliter ad amorem, & ad quiescendum in illo; dummodo Beatus cognoscat perpetuitatem talis felicitatis, seu sit de sua felicitate securus, ut loquitur August. 11. de Trin. cap. 12.

IV. Dubitatur tamen apud Doctores, Num beatitudo naturalis sit possibilis? Negat Vasquez 1. 2. disp. 12. c. 3. cum Cano, & aliis, quia quælibet creatura rationalis non videns Deum, peccabilis est, atque adeo subire potest summam miseriam peccati, nec Deus abstractivè cognitus videtur satiare posse animum, cum in Psalmo 16. dicatur, *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.*

Sed

Sed communis sententia tum D. Th. Scot., Bellar. Molina, beatitudinem naturalem admittunt possibilem. Quod probatur primò ratione naturali, quia naturaliter homo in felicitatem inclinatur; naturalis autem instinctus non potest esse frustraneus, seu ad terminum naturaliter impossibilem; ergo beatitudo naturalis est possibilis. Et fuisset de facto, si Deus hominem, & Angelum ad finem supernaturalem non elevasset. Immo de facto Angelos, & protoparentes nostros in beatitudine naturali creatos fuisse docet D. Thom. *1. p. quæst. 62. art.* 1. cum Scoto, & aliis. Probatur secundò ratione morali, quia si homo non esset naturâ suâ ordinatus ad felicitatem post mortem obtinendam, non posset à natura obligari ad eos actus virtutis, quos natura non posset præmiare; v. gr. ad defendendam patriam, & fidem, etiam cum vitæ jactura.

Neque obstat quòd quævis creatura rationalis non videns Deum naturâ suâ sit peccabilis: Hoc enim transmisso (quod Nominales negant cum Ripalda *disp.* 23. solùm sequitur, quòd pro statu viæ creatura rationalis non posset habere beatitudinem perfectam; secus verò in termino viæ. Tunc enim deceret Deum eam reddere ab extrinseco suis auxiliis impeccabilem, & de hoc illam certificare. Ad id, quod additur de psalmis, dicendum, solùm in præsenti ordine satietatem haberi non posse, nisi cùm apparuerit gloria Dei, quia positâ elevatione, est possibilis, ac debita homini bene operanti Dei visio; unde si eam non obtineat, caret bono debito, atque adeo est misera; carentia enim boni debiti malum est, & miseria. Quòd si Deus naturam rationalem non elevâsset ad finem supernaturalem, visio Dei non esset debita, unde ejus carentia non impediret beatitudinem.

V. Ad tertium dico, non spectare ad beatitudinem formalem gaudium de Dei felicitate, sed cognitionem perfectam, qua experimentaliter percipiatur felicitas

Dei, & ita possideatur, ut necessitetur animus ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus beatitudine.

Ad ultimum, Benedictus XII. loquitur de beatitudine, quatenus est status omnium bonorum aggregatione perfectus, dum dicit, Animas beari visione, ac fruitione Dei, ubi advertit Vasquez 1. 2. *disp.* 11. *c.* 3. in hac quæstione nihil solidi evinci posse auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui præscindunt à difficultate Scholastica.

QUÆSTIO IV.

Sit ne perfectior Visio Dei, quàm Amor beatificus; & Intellectus, quàm Voluntas?

I. DIco equidem cum D. Th. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. & *quæst.* 6. *art.* 2. Visionem in patria esse perfectiorem amore, atque adeo potentiam intellectivam esse præstantiorem volitiva. Ita sentiunt non solum, qui cum Thomistis reponunt beatitudinem in visione, sed etiam qui cum Suario reponunt illam in utroque actu, contra Scotistas.

Conclusio videtur sequi ex eo præcisè, quod visio sit perfecta possessio summi boni, & adæquata nostra beatitudo; hæc enim in actu præstantissimo reponenda videtur. Sed probatur ulterius, primo, quia ut advertit D. Tho. terminus appetitionis, inclinationis, & tendentiæ, cum habeat rationem finis, & perfectior est ipsa appetitione, & tendentia, quæ habet rationem medii; atqui inclinatio voluntatis, seu amor non est ad ipsam inclinationem, ut patet, sed ad terminum distinctum ab ipsa inclinatione, videlicet ad Dei possessionem, quæ habetur per actum intellectûs; ergo actus potentiæ intellectivæ possidens Deum perfectior est actu volitivæ.

Neque dicas, per amorem viæ tendere nos in amorem patriæ, sicut imperfectum tendit ad perfectum; per amo-

amorem verò in patria non tendere nos in ullum alium actum, sed in ipsum objectum.

Nam contra est, quia amor tam in via, quàm in patria attingens Deum tendit immediatè in ipsum objectum non nudè sumptum, sed ut possidendum, aut possessum; amantes enim in patria ita quiescunt in Deo possesso, ut simul appetant ipsum videre, ac possidere, juxta illud 1. Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Quare Dei visio, seu possessio, non Dei amor, est terminus nostri appetitus, & appetitionis: Sicut enim nulla cognititio est primum cognitum, ut notat Angelicus, ita nullus amor est primum volitum.

II. PROB. 2. quia potentia intellectiva est immaterialior, quàm volitiva; quandoquidem intellectiva reddit objectum intentionaliter immateriale, & volitiva solum fertur in objectum redditum immateriale ab intellectione prævia; atqui quod est immaterialius est perfectius est; ergo potentia intellectiva est perfectior volitiva. Hinc substantiæ separatæ dicuntur intellectuales, non volitivæ, sumptâ denominatione à potentia principaliore.

Confirm. quia in Divinis Verbum procedens per intellectum præcedit origine amori, seu Spiritui Sancto, qui à Verbo spiratur, & procedit per voluntatem; quæ autem in Divinis præcedunt origine, in creatis præcedunt causalitate, & dignitate. Præterea ex Philosopho in Ethicis, Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, & inter morales perfectior est Prudentia, quæ subjectivè est in intellectu, quàm Justitia, & reliquæ, quæ sunt in voluntate. Denique Visio est perfectissima participatio Dei, utpote quæ illi nos assimilat dicente Joan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.*

III. OBJIC. 1. cum Scotistis: Potentia volitiva est li-

bera, & dominativa supra actus suos; ergo est perfectior potentiâ intellectivâ.

Confirm. 1. Quia habitus spectans ad voluntatem, qui est Charitas, perfectior est Fide, & quovis alio habitu intellectuali? Nam ex 1. ad Corinth. 13. *Major horum est Charitas.*

Confirm. 2. Quia objectum voluntatis est bonum, intellectûs est verum; præstantius autem est bonum, quàm verum; ergo voluntas præstat intellectui. Probatur minor; tum quia præstantius est, quod omnes appetunt, quàm quod non omnes; bonum autem ex Philosopho est, quod omnes appetunt: Tum etiam quia melius est quod est bonum per se, quàm quod est bonum propter aliud; bonum autem est bonum per se, verum est bonum per accidens, quatenus induit rationem boni; ergo.

Confirm. 3. Ex Scot. *in* 4. *dist.* 29. quia odium Dei est deterius quolibet actu intellectûs, v. g. errore circa Deum, infidelitate, &c. ergo ex opposito amor Dei præstat visioni.

Resp. Tam intellectum necessitari in ordine ad prima principia, quàm voluntatem in ordine ad appetendam felicitatem, & finem ultimum; & tam intellectum esse liberum in probabilibus, quàm voluntatem relatè ad bonum particulare. Verum quidem est, libertatem esse formaliter in voluntate; sed in intellectu est radicaliter, & ideo perfectiori modo; sicut perfectiori modo forma auri v. gr. est in Sole, in quo est causaliter, quàm in auro, in quo est formaliter. Et ratio est, quia libertas importat indifferentiam ortam ex eo, quòd proponatur ab intellectu voluntati objectum indifferenter ut bonum; nam in brutis, in quibus non habetur judicium indifferens, non habetur libertas. Præterea voluntas utitur quidem intellectionibus ad arbitrium, & dominatur erga omnes

alias

alias potentias; at non proinde est perfectior intellectu, quia cùm sit potentia cæca, indiget intellectu, à quo dirigatur, dum applicat potentias ad actus suos: Nobilius autem est dirigere, & regulare, quàm dirigi, ac regulare. Præterquamquòd, cùm voluntas utatur actibus intellectus in bonum ipsius intellectûs [ut scilicet tandem aliquando Deum possideat] præsefert erga intellectum servitutem potiùs, quàm dominium.

Adde, quòd licèt concedatur, potentiam volitivam in aliquo prædicato præcisè spectato excedere intellectivam, putà in libertate, non proinde sequitur, voluntatem esse perfectiorem intellectu; nisi constet, prædicatum illud perfectius fundari in prædicato antecedente etiam perfectiori. Sic materia prima, licèt in prædicato incorruptibilitatis sit perfectior formâ, non proinde est illa perfectior; nec lapis est perfectior Angelo, quamvis in prædicato impeccabilitatis sit perfectior forma, non proinde est illa perfectior; nec lapis est perfectior Angelo, quamvis in prædicato impeccabilitatis præcisè spectato sit perfectior; quia scilicet incorruptibilitas in materia fundatur in prædicato præcipuo imperfectissimo primæ potentiæ; & impeccabilitas in lapide in incapacitate ad intelligendum, & proponendum objectum sub judicio indifferenti; ergo pariformiter libertas voluntatis non reddit voluntatem absolutè perfectiorem intellectu; quia fundatur in cœcitate potentiæ volitivæ, & indigentia intellectivæ, à qua proponatur objectum sub indifferentia. Denique, ut notat Vasquez, actus intellectûs cùm possit esse ex modo tendendi possessivus objecti beatifici [quod non competit actui voluntatis, quantumvis libero] sequitur, præstantiorem esse ex modo tendendi actum intellectûs, quamvis actus voluntatis in prædicato libertatis illi præemineat.

Ad 1. *Confirm.* concedo, amorem in via esse præstantiorem fide, nego tamen amorem in patria esse præstan-

 tiorem

tiorem visione Dei. Disparitas est, quia amore viæ amamus Deum propter se ipsum; credimus verò Deum, & cognoscimus illum dumtaxat abstractivè, & per creaturas. At in patria videmus Deum, & cognoscimus illum immediatè, & per se ipsum; Unde amor non debet esse perfectior visione. Adde, quod licet amor in via sit præstantior, quàm fides, non tamen est præstantior quovis alio actu intellectus: nam ex Philosopho 10. Eth. 7. contemplatio naturalis Dei, (in qua per ipsum consistit felicitas naturalis) perfectior est actu voluntatis, & Sapientia, quæ est virtus intellectus, perfectior est quolibet actu voluntatis; ergò pariter visio Dei præstat amori beatifico, cum sit radix, & origo illius.

Ex quibus sequitur, actus intellectus esse quidem ex genere perfectiores actibus voluntatis, sed non ex toto genere. Tunc dicitur A esse perfectius B ex toto genere, quando quælibet species contenta sub A excedit species contentas sub B; sic actus intellectus ex toto genere præstant actibus sensuum: quando vero genus superius nempe A, excedit B, seu inferius in ratione generica tantùm, v. gr. excessu ut tria, & una species generis inferioris excedit aliam speciem generis superioris excessu v. gr. ut septem, tunc major perfectio generis superioris dicitur excedere genus inferius solum ex genere, non ex toto genere; Sic v. gr. actus scientiæ ex genere excedunt actus fidei, non tamen ex toto genere, cùm præstet habere fidem v. gr. de Deo, quàm scientiam de Formica. Falsum proinde existimo, quod habet Vasquez hic disp. 1 r. n. 48. omnes scilicet species contentas sub genere perfectiori esse perfectiores speciebus contentis sub genere inferiori; atq; adeo bene stat, fidem esse minus perfectam Charitate in via, & universim actus intellectus esse ex suo genere, licet non ex toto genere, perfectiores actibus voluntatis.

Ad 2. *Confirm.* Est quidem dignius, & præstantius obje-

objectum voluntatis, sed non idcirco voluntas est perfectior, quia non tendit in bonum perfectiori modo, quàm intellectus in verum; hic enim attingit verum, & quidem sub ratione talis veri, nempe boni, possidendo illud; voluntas verò attingit bonum qua bonum, supponendo ejus possessionem.

Ad ultimam, falsum est universim, illud esse melius, cujus oppositum est pejus; nam bona valetudo v.gr. melior est, quàm sanitas, & tamen mala valetudo non est pejor, quàm ægritudo: Sic etiam unio hypostatica, vel gratia melior est, quàm carentia peccati venialis, & tamen carentia Unionis, vel gratiæ, non est pejor veniali; ergo potest visio Dei esse perfectior amore, licet odium Dei sit pejus errore circa Deum; etenim quæ opponuntur, non semper commensurantur.

IV. OBJIC. 2. Per amorem Beati transformantur in Deum, testante D. Dionysio, quod amor transformat amantem in amatum: contra verò per visionem transformant Deum in se, illúmque ad se trahunt; atqui præstat transformari in melius, quàm transformare in se quod est melius; ergo præstat amor visioni Dei.

Confirm. 1. Quia ex doctrina ejusdem Dionys. D. Thom. & Patrum, Seraphim, qui præeminent in amore, sunt perfectiores Cherubim, qui in sciētia; ergo ut prius.

Confirm. 2. Per amorem homo fit melior, quàm per cognitionem Dei in via; ergo etiam in patria.

Resp. falsum esse, quod Beati per visionem transforment in se Deum, quin etiam in Deum transformentur, & quidem perfectiori modo, quàm per amorem. Nam ex Philosopho 3. de Anim. tex. 18. ***Anima intelligendo fit quodammodo res intellecta.*** Quare Beatus videndo Deum, fit quodammodo Deus, & in illum transformatur; ita ut fiat Deo similis, ut loquitur Joan. 3. dicens: ***Similes ei erimus, quia videbimus eum,*** quod non habetur per amorem.

Ad 1. *Confirm.* Ideo supremum ordinem Angelorum nempe Seraphim, denominamus ab amore, quia in via præstantior est amor, quàm cognitio Dei; ita ut præstet amor Dei intensior, quàm cognitio perfectior; cùm amor attingat Deum propter se, & sit meritorius vitæ æternæ; cognitio verò Dei ænigmatica attingat Deum in Creaturis. Hinc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*: dixit, *Perversus ordo est amare ut intelligas, rectissimus vero intelligere, ut ames.* Quoniam autem Seraphim tempore viæ suæ excellentiores fuerunt in Charitate, & in merito, idcirco nunc in termino præcellunt in visione Dei, & amore beatifico, atque adeo supra Cherubim ordinem constituunt; isti enim in via excelluerunt quidem in scientia, sed non in amore, ac merito, & proinde nunc in patria minus præmium habent, & remissiorẽ visionẽ.

Ad 2. Recurrit eadem disparitas, cur in via meliores simus per amorem, quàm per cognitionem Dei, unde amorem principalius appetere debemus; secus verò in patria, ubi principalius debemus velle visionem Dei facialem, quàm amorem beatificum, illa enim, & est causa hujus, & reddit nos Deo similes.

QUÆSTIO V.

Num Beatus ad amorem beatificum necessitetur quoad exercitium? & quid si præcipiatur, ut cesset ab amore?

EXaminabimus primò, An possit Beatus de potentia sive absoluta, sive ordinaria, videre Deum, & non amare, aut è contra amare, & non videre? Secundò, Num possit videre, & odio habere Deum in hypothesi, quod sciret, se ab illo torquendum in æternum? Tertiò, Num præcipi beato possit, ne Deum amet, ità ut obedire teneatur?

ARTICULUS I.

Num possit visio Dei ab amore sejungi? Et vice versâ Amor à Visione?

I. SCotus in 1. *dist.* 1. *qu.* 4. cum Nominalibus apud Amicum putat, posse de potentia ordinaria, seu naturaliter videntem Deum cessare ab amore. Henricus, & Ægidius putant, ne divinitus quidem id posse contingere. Communis, & verior sententia docet, de potentia Dei absoluta posse visionem ab amore sejungi, non tamen naturaliter. Ita D. Thom. Vasquez, & alii apud eundem.

Dico equidem 1. cum hac tertia sententia, Posse divinitus videntem Deum carere amore beatifico.

PROB. Potest Deus liberè velle coagere cum intellectu beati ad visionem, & non coagere cum voluntate ad amorem; ergo potest divinitus visio ab amore sejungi. Antecedens probatur, quia visio est prior amore, & independens ab illo; ergo non est caput, cur Deus nequeat ad illam concurrere, non ad istum.

Neque dicas cum Henrico, visionem, & amorem pendere ab eodem objecto beatifico, necessariò causante utrumque actum, atque adeò esse inseparabiles; non secus ac unum relativum est inseparabile à correlativo; posito, quòd relatio, & correlatio ab iisdem terminis caušetur. Nam contra est, quia licèt duo causentur ab eadem causa necessariò necessitate physicâ, ut lux, & calor à Sole, non proinde sunt divinitus inseparabiles. Paritas correlativorum non est ad rem; nam unum relativum specificativè sumptum potest ab alio separari, v. gr. pater à filio; at reduplicativè sumptum separari non potest, quia constituitur per correlativum.

II. Dico 2. Non potest naturaliter Dei visio ab amore beatifico separari; atque adeo beatus necessitatur physicè ad amorem, necessitate etiam quoad exercitiū.

PROB.

PROB. Beatus in visione, & amore beatifico apprehendit omnem rationem boni, & integram suam felicitatem; nullam verò rationem boni in cessatione ab amore; ergo non potest liberè velle ab amore cessare; quandoquidem nihil voluntas velle potest, quod non repræsentetur sub ratione boni; cum essentialiter sit appetitus boni. *Prob. antecedens*, quia sicut in beatitudine objectiva includitur omnis ratio objectivè boni, ita in beatitudine formali includi debet omnis ratio boni formaliter; atqui beatitudo formalis, quamvis essentialiter constituatur per visionem, completur tamen, & integratur ab amore; ergo in visione, & amore omnem rationem boni apprehendit beatus, atque adeo in omissione amoris nullam rationem boni, sed boni carentiam videt.

Confirm. 1. Quia voluntas, ut possit liberè ab amore cessare, debet superare vim motivam objecti beatifici, summè allicientem ad amorem; illam tamen superare non potest; tum quia vis alliciens ad amorem est ipsa vis Dei infinita, quæ quamvis finito modo repræsentetur, allicit tamen magis, quam quodvis bonum creatum perfectius, & perfectius in infinitum quacunque cognitione propositum, atque adeo allicit summè, vis verò resistiva in voluntate est finita: tum etiam quia inductione constat, omnes potentias necessitari ad suum objectum prosequendum, quoties apparet depuratum à contrario; ergo voluntas necessitabitur, ad Deum amandum, posito, quod per visionem clarè cognoscat, in tali objecto esse purum bonum.

Confirm. 2. Quia in motibus primo primis experimur, voluntatem necessitari ad prosequendum bonum delectabile, etsi finitum, præcisè per hoc, quia repræsentatur tunc absque ulla advertentia ad malum, quod secum habet admixtum; ergo à fortiori voluntas necessitabitur ad prosequendum bonum infinitum nullatenus admixtum malo.

III. OBJIC. ex Scoto. In via non necessitatur homo ad Deum diligendum, etsi cognoscat, illum esse omne bonum; ergo neque in patria; cum utrobique idem sit objectum, & eadem causa amoris, nempe voluntas, & habitus charitatis, visio verò sit mera conditio.

Resp. Quod sicut diversa approximatio agentis ad passum diversum inducit effectum, quamvis approximatio sit mera conditio; ita quamvis visio dicatur mera conditio, quia tamen veluti intimè approximat objectum voluntati, inducit necessitatem ad amorem, quæ non habetur in via ex pura repræsentatione summi boni, quod non in se ipso, sed in alio, & abstractivè attingitur. Quapropter in via ipsa cessatio ab amore potest repræsentari bona, & commoda amanti; secus in patria, ubi manifestè apparet, omnem rationem boni inesse in beatitudine nostra, objectivè quidem in beatitudine objectiva, formaliter in formali.

IV. Utrum autem sicut potest divinitus visio Dei ab amore sejungi, ita pariter possit amor, vel fruitio separari à visione? Affirmant Argentina, & Rubionensis.

Censeo equidem cum communissima negandum. *Prob.* Quia nihil volitum, quin præcognitum; ergo nequit voluntas amare amore beatifico Deum, quin viderit. Antecedens constat tum ex Aug. *lib.* 10. *de Trin.* tum ratione, quia voluntas non amat, nisi attracta à bonitate objecti; objectum autem non allicit, nisi ut cognitum, & vitaliter repræsentatum.

Confirm. Quia nulla potentia potest operari, nisi circa suum objectum; voluntatis autem objectum non est bonum quomodocumque, sed bonum ut cognitum, & intentionaliter præsens, cum enim voluntas sit operativa solùm immanenter, non potest circa suum objectum operari, nisi illud fiat præsens, & immediatum intentionaliter per cognitionem; sicut agens non potest operari transeunter, nisi sit immediatum passo, saltem immedia-

tione

tione virtutis, ut communius docent in Philosophia.

Confirm. 2. Potentia intellectiva judicare nequit de objecto incognito, quia ad judicium non inclinatur ab objecto secundùm se, sed in quantum apprehenso; ergo nec voluntas amare potest objectum incognitum, quia nec fertur in bonum secundùm se, sed ut apprehensum. Et ratio ulterior est, quia voluntarium ex D. Tho. 1. 2. *qua. 6. art.* 1. est quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis; atqui omnis actus voluntatis est voluntarius; ergo essentialiter procedere debet ex cognitione; unde amor beatificus ne divinitus quidem separari potest à visione.

V. OBJIC. 1. ex Oviedo *cont. 8. de Anima pun.* 3. Cognitio non influit in amorem, sed est mera conditio; ergo potest Deus independenter à tali conditione determinare voluntatem ad amandum, ut in multorum sententia potest determinare ignem ad agendum in passum distans; cognitio enim requiritur solùm, ut voluntas alliciatur, & sic determinetur ad amorem boni: quare si ad id determinetur ab Omnipotentia extrinseca, exhibente illi concursum determinatum ad unum, poterit absque prævia cognitione amare. Quemadmodum enim cæcus, dũ ab alio manuducitur, non indiget luce, quæ viã demonstret, ita voluntas, quæ est potentia cæca, non eget cognitione præviâ ad assequendum bonum, quando ab Omnipotentia veluti manuducitur. Adde, quòd licèt dicatur cognitio non esse mera conditio, sed physicè influere ad appetitionem, non secus ac species objecti ad visionem, adhuc recurrit difficultas; nam sicut potest Deus determinare oculum ad videndum sine specie, supplendo extrinsecè ejus influxum, ita poterit determinare voluntatem ad appetendum sine prævia cognitione objecti.

Resp. transmisso antecedente, nego consequentiam; non enim potest Deus defectum cujuscumque conditionis

nis supplere, quando præsertim conditio requiritur tanquam causa formalis, ut producatur effectus. Et sanè quamvis vera esset opinio Scoti, & Recentiorum contra Thomistas, quòd possit agens divinitus agere in passum distans, supplente Deo defectum talis conditionis; nihilominus nequit divinitus agens agere, quin sit in loco, & tempore determinato, etiamsi ubicatio, & duratio sint meræ conditiones ad agendum; sunt enim conditiones essentiales, & ideo insupplebiles; ergo cùm essentialiter etiam requiratur cognitio objecti ad amorem (ut etiam prærequiritur ad judicandum de illo) nequit Deus has conditiones supplere. Et sicut non potest Deus ponere actum desiderii in voluntate creata, nisi bonum desideratum sit absens, quia absentia objecti est conditio objectiva spectans ad definitionem desiderii, atque adeo essentialis, (ut præsentia boni spectat ad definitionem gaudii) ita nequit Deus ponere amorem in voluntate creata sine prævia cognitione, quia hujusmodi cognitio est conditio objectiva spectans ad definitionem amoris, qui ex sua ratione est prosecutio boni apprehensi. Et eâdem ratione dicemus *quæst.* 7. non posse Deum ponere visionem beatificantem absque concursu intellectûs, quia de ratione actûs vitalis est, quod sit motus ab intrinseco; beatitudo autem debet esse actus vitalis, ut proinde dicatur in Scripturis esse Vita æterna.

VI. Quòd si quæras, quare approximatio ignis v. g. ad comburendum non sit conditio essentialis, & insupplebilis? secus verò cognitio relatè ad amorem? Dico, disparitatem esse, quia ignis operando transeunter ponit, non præsupponit, existentiam realem termini, nec debet operari attractus à passo; at voluntas amando operatur immanenter circa objectum, cujus intentionalem præsentiam essentialiter præsupponit, quia operatur ut attracta ab illo.

Dixi in responsione, antecedens transmitti: quia ad quæ-

quæstionem præsentem parum refert, num cognitio sit conditio, an causa amoris. Cæterum probabilius censeo cum Molina *p. p. quæ.* 27. *art.* 3. contra Vasquium, Oviedum, Arriagam *disp.* 7. *sect.* 4. *num.* 50. cognitionem non esse meram causam formalem illuminativam, sed etiam efficienter influere in amorem, ut dicitur communius de præmissis relatè ad Conclusionem, nec non de apprehensione relatè ad judicium, & de specie relatè ad apprehensionem objecti. Ratio est, quia causa finalis in omnium sententia est vera causa relatè ad effectum suum, videlicet relatè ad amorem finis; atqui non esset vera causa, nisi cognitio boni, seu finis influeret physicè in amorem illius; ergo cognitio boni physicè influit in illius amorem. *Prob. min.* quia nisi physicè influeret, causaret tantùm proponendo bonum; ergo quoties proponeretur bonum voluntati, toties deberet amor illius causari; hoc tamen est falsum, cum voluntas, utpote libera, possit non amare bonum ab intellectu propositum; ergo ut causetur amor finis, seu boni propositi, præter propositionem objecti requiritur influxus physicus ejusdem ad amorem.

Neque dicas, tunc causari amorem, quando præter propositionem objecti voluntas physicè influit liberè in amorem. Nam in tali casu amor esset quidem effectus voluntatis causantis, non tamen esset effectus causæ finalis, seu boni, prout in mente existentis, ergo cum detur præter causam efficientem etiam causa finalis, quæ amorem boni causat, dari debet præter influxum physicum voluntatis etiam influxus physicus cognitionis in amorem; aliter non causante voluntate amorem, hic re vera à causa finali causaretur præcisè per propositionem boni, quod est falsum.

VII. Objic. secundò: potest Deus conservare amorem destructâ cognitione prævia; ergo potest etiam amor sinè prævia cognitione à Deo produci; quandoquidem

dem conservatio est secunda productio, & quæ non spectant ad conservationem, nec spectant ad primam rei productionem.

Respond. primò per instantiam; potest Deus conservare actum vitalem sinè subjecto; ergo potest etiam sine subjecto illum producere; quod videtur esse contra rationem actûs vitalis, qui debet esse ab hoc, & in hoc, seu procedere ab intrinseco.

Respond. secundò, *dist. antec.* potest Deus conservare, & consequenter primò producere amorem sinè cognitione prævia, & actum vitalem sine subjecto, ita tamen, ut tunc amor non possit denominare voluntatem amantem, sed habentem amorem; sicut cognitio in lapide non denominat lapidem cognoscentem, sed habentem cognitionem, *concedo antecedens*; seu veriùs omitto, [potest enim supponi, quod actus vitalis pendeat essentialiter à subjecto capaci denominationis instar modorum] secus, *nego antecedens*, *& distinguo eodem modo consequens.* Admitto itaque, posse Deum extra subjectum producere se solo actum vitalem; qui tamen esset vitalis, quatenus exigeret esse ab intrinseco, sed non quatenus posset denominare subjectum vitaliter operans: Et eodem modo admitto, posse amorem produci sine prævia cognitione, nec non actum judicii absque prævia apprehensione; in quo casu amor exigeret esse à cognitione, & judicium ab apprehensione: At talis amor positus in voluntate non denominaret illam amantem, sed habentem amorem: ad eum modum, quo gratia accidentalis posita in Christo Domino non denominat adoptivum, sed habentem adoptionem ex incapacitate subjecti. Sicut autem Christus Dominus nequit denominari adoptivus, & extraneus, quia est filius Dei naturalis; ita nec voluntas habens amorem, sine prævia cognitione Dei, denominari potest amans, seu beata, quia subjectum capax talis denominationis non est sola voluntas

sed

sed voluntas prædita cognitione boni, quod amatur. Quare amor beatificus (de quo præsens quæstio instituitur) cùm debeat denominare voluntatem vitialiter operantem, & amantem, ne divinitus quidem potest à Visione Dei separari.

ARTICULUS II.

Num videns Deum possit illum odisse, si sciat se ab illo puniendum in æternum?

VIII. DIco equidem cum communi contra Ochamum, Gabrielem, & alios apud Amicum: Quamvis divinitus possit videns Deum non amare, non potest tamen illum odio habere; etiamsi videat in eo decretum, quo velit ipsum visione Dei privare, ac torquere in æternum: Quicquid sit, an esset beatus qui sic videret Deum ad tempus, puta per horam; quod examinabimus quæst. octavâ.

PROB. Repugnat bonum sub ratione boni odio haberi; sed beatus videns Deum, & hujusmodi decretum, videret in illo omne bonum, & nullam rationem mali; ergo non potest illum odio habere. Major patet, quia nulla potentia potest divinitus vagari extra suum objectum formale: cùm autem objectum formale voluntatis sit bonum, non potest odio haberi bonum, in quo nulla apparet ratio mali; sicut nequit intellectus negare verum cognitum ut verum, aut affirmare falsum cognitum ut falsum. Minor itaque probatur; nam videns Deum videt illum clarè prout est in se, non ænigmaticè; in se autem, & secundùm omnes actus suos secummet identificatos Deus est omne bonum, & nullum malum etiam sub ratione illa punitoris; ergo videns Deum, & hujusmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullum malum.

Confirm. primò, quia ipsa ratio ultoris, & punientis aliquem ex amore justitiæ est aliqua perfectio, & bonum ipsius

ipſius Dei non minus, quàm ſit ratio præmiantis; ergo quamvis ratio Punientis à vidente Deum apprehendatur, ut mala ſibi, aut alteri, apprehenditur tamen ut bona Deo, ſed beatus videns clarè Deum plus diligit Deum, quàm ſeipſum; ergo non poteſt ſub ea ratione odio habere Deum; aliter plus diligeret ſe, quàm Deum: Sicuti qui odit Judicem eo, quòd puniat reum, plus diligit reum, quàm Judicem.

Confirm. ſecundò apertiùs, quia, ut diximus in prima quæſtione, Chriſtus Dominus in cruciatibus videns, quòd à Deo torqueretur, non poterat illum odiſſe: quinimo amore intenſiſſimo, ac beatifico illum proſequebatur, quia ſcilicet magìs inclinabatur ad obſequendum Numini clarè viſo, quàm ad bonum proprium, ut aqua magis inclinatur ad aſcenſum, ut repleat vacuum in bonum naturæ univerſalis, quàm ad deſcenſum in bonum proprium, ergo etiam in caſu noſtro.

IX. OBJIC. ex Ochamo: videns in Deo decretum, quo velit ſe innocentem torquere, eo ipſo apprehendit Deum ut ſibi malum, & incommodum, quamvis ſit in ſe bonus; ergo poteſt illum odiſſe: non ſecus ac Dæmones poſſunt Deum odiſſe, quia licet cognoſcant, Deum eſſe intrinſecè & in ſe bonum, apprehendunt tamen illum, ut malum extrinſecè, quatenus cauſat ipſis malum.

Reſpond. Abſolutè loquendo videri mihi abſurdiſſimum dicere, quòd Deus poſſit velle innocentem in æternum torquere, ſicut enim repugnat metaphyſicè, Deum eſſe mendacem, infidelem, &c. ita etiam eſſe crudelem, & injuſtum: poteſt ſolum ad tempus innocentem torquere in ejuſdem bonum, ut poſſit ſcilicet deinde majus præmium reportare. Sed tranſmiſſo, quòd Deus ratione ſupremi dominii id poſſit; vel fingamus, quòd poſſit Petrum juſtè torquere in æternum ob peccatum præteritum, quod ſolùm remiſſum ſit quoad reatum odii, non quoad reatum pœnæ æternæ; (quod fieri poſſe de po-

tentia Dei absoluta, propugnabimus in de Pœnitentia *disputatione 3. quæst.* 6. ubi dicemus, posse peccata remitti divisibiliter quoad reatus odii, & pœnæ) dico, quòd si Petrus simul videret in Deo decretum de tali sua pœna æterna, illum non posset odio habere, quamvis apprehenderet ut malum, & incommodum sibi: sicut non poterat Christus Dominus in cruce Deum odisse. Ratio est eadem, quia Beatus diligit Deum plus quàm se ipsum; ergo potiùs diligit rationem punitoris in Deo, in quantum est perfectio ipsius Dei infinita, quàm illum odio habeat in quantum sibi malum, & incommodum: Sicuti qui plus diligit Judicem, quàm reum, non potest odisse Judicem ex eo, quòd justè puniat reum. Ideò damnati possunt Deum odisse, & nos Deum contemnere peccando, quia licèt à nobis Deus cognoscatur ut summum bonum, cognoscimus tamen ænigmaticè, apprehendendo illum, ut malum nobis, quin à visione necessitemur ad amandum. Verùm qui Deum ut malum sibi apprehendunt, vel quia causat malum, vel quia prohibet bonum delectabile, procul dubio errant, juxta illud Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem.* Cùm autem hujusmodi error in vidente Deum esse non possit, ideo videns Deum etiamsi videat se torquendum in æternum, non poterit Deum odisse; quinimò necessitabitur ad illum amandum.

ARTICULUS III.

Num possit Beato imponi præceptum, ne Deum amet.

Okamus putat, imponi posse beato præceptum, non solum, ne amet, sed etiam ut odio habeat Deum; Hoc secundum de odio communiter censetur absonum, etiamsi transmittatur, posse Deum à beato odio haberi: Deus enim præcipuè nequit, quod est ab intrinseco malum, putà mendacium, blasphemiam; sed maximè omnium est malum intrinsecè odium Dei; ergo illud præcipere

pere non potest. Quare solùm dubitatur; An possit beato præcipi, ut suspendat amorem sive concupiscentiæ, quo Deum diligit ut bonum suum, sive amicitiæ, quo Deum diligit propter se? Negat Vasq. *p. 2. disp.* 16. Affirmat Amicus hìc *disp. 2. sect.* 11.

Dico equidem primò. Potest beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore concupiscentiæ.

PROB. Quia videns Deum necessitatur ad diligendum magis Deum, quàm seipsum, suámque beatitudinem: ergo magis amat bonum, & gloriam Dei, quàm bonum proprium; atqui si præcipiatur, ut cesset ab amando Deum amore concupiscentiæ, & tanquam bonum proprium, talis cessatio redundaret in gloriam Dei, ergo teneretur ab amore cessare; ergo potest tale præceptum imponi: universim enim præceptum, quòd licitè impleri potest, potest à Deo imponi.

Neque dicas, hinc sequi, posse Deum beato præcipere, ut se ipsum odio habeat, quia in tali casu redundaret etiam in gloriam, & bonum Dei odium, & malum proprium, unde posset, & teneretur beatus se odisse, seu sibimet ipsi malum velle, ut redundans in Dei gloriam, sequela autem videtur absurda, quia quodlibet inclinat ad amorem sui: ergo repugnat, quòd possit beatus semet odisse, & nolit propriam felicitatem.

Nam contra est, quia sequela, ut advertit Amicus, nullam continet absurditatem, atque adeo transmittenda; quamvis enim quilibet amore innato inclinetur ad semet amandum, at magis inclinatur ad amorem summi boni; ergo posito præcepto, quòd beatus seipsum odio habeat, seu sibimet malum velit, odio habendo propriam felicitatem, cùm appareat odium sui, seu propriæ felicitatis esse promotivum gloriæ divinæ, posset, ac teneretur beatus amore elicito odium sui prosequi, & semet, ac suam beatitudinem tanquam impeditivam majoris boni, & gloriæ divinæ odisse.

Instabis. Non potest voluntas odisse bonum deputatum ab omni malo; hujusmodi autem est propria felicitas; ergo non potest odisse propriam felicitatem, atque adeo non potest beato præceptum imponi, ut semetipsum, & propriam felicitatem odio habeat in obsequium Dei.

Respond. Quòd propria felicitas eo ipso; quòd appareat impeditiva gloriæ divinæ, apparet immixta alicui malo, unde possit beatus illam odisse: Sicut in via potest homo odisse Deum, quem scit esse summum bonum deputatum ab omni malo: cùm enim apprehendat aliquam molestiam, seu aliquod malum in observantia mandatorum divinorum, idcirco potest nolle ea servare, & sic Deum summum bonum contemnere, ac odisse. Potest itaque Beato imponi præceptum, ut seipsum, & propriam felicitatem odio habeat, quando carentia propriæ felicitatis cedit in Dei obsequium.

XI. Dico secundò: probabiliter potest etiam beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore amicitiæ.

PROB. Præceptum, quod potest licitè impleri, potest à Deo imponi; sed præceptum de cessando ab amore amicitiæ erga Deum potest licitè à beato impleri: ergo potest illi imponi. *Minor probatur*; potest enim, ac tenetur beatus ponere quicquid apparet magìs Deo obsequiosum; sed cessatio ab amore in hypothesi, quod Deus nolit, ac prohibeat illam, esset Deo magìs obsequiosa: ergo posito præcepto, posset, ac teneretur à tali amore cessare; & consequenter posset licitè tale præceptum implere. Rubio putat, quòd beatus, posito tali præcepto, liberè ab amore cessaret. Equidem cum Amico censeo, quod cessaret necessariò, sicut necessariò beatus Deum diligit, circumscripto præcepto de cessando ab amore.

Neque dicas, quòd si cessaret ab amore, ut se conformet divinæ voluntati illum prohibenti, eo ipso summè amaret, sicuti si Deus præcipiat beato, ne obediat sibi, eo ipso, ac nollet obedire, obediret. Nam contra est, quia in tali

tali casu cessatio ab amore non esset amor formaliter, sed ad summum virtualiter: sicuti quando alicui à superiore imponitur, ut cesset ab actibus amoris Dei, (ut fertur de Beato Aloysio) ne obsint valetudini, tunc cessatio ab amore non esset formaliter amor: unde non sequeretur inconveniens adductum in paritate de obedientia.

XII. Objic. primò. Deus clarè visus summè allicit voluntatem beati ad amorem, ità ut non possit vi suâ limitatâ resistere; ergo tale præceptum non posset impleri, & consequenter nec imponi; sicut imponi nequit homini præceptum, ne videat apertis oculis.

Confirm. Quia in cessatione ab amore nulla apparet ratio boni; atqui nihil potest voluntas velle, in quo non appareat ratio boni, ut nec odisse, nisi appareat ratio mali; ergo nequit velle cessationem ab amore.

Respond. distinguo antecedens: Deus summè allicit voluntatem beati ad amorem, non posito præcepto, *concedo*; posito eo præcepto, *nego antecedens*, *& consequentiam*: in tantum enim Deus allicit ad amorem sui, in quantum id conforme est bonitati, ac voluntati suæ, cui beatus tenetur se conformare: positâ autem prohibitione, ne amet, non est conformis voluntati divinæ amor; ergo tunc Deus non allicit ad amorem. Quicquid sit, Utrùm beatus teneatur tunc actu positivo ex motivo obedientiæ velle hujusmodi cessationem, an solùm purè omittendo? In tantum nequit imponi præceptum homini, ne videat apertis oculis, quia præceptum hoc non est immutativum objecti, videlicet colorati, quod de se necessitat oculum ad visionem; At præceptum impositum videnti Deum, ne illum diligat, est immutativum objecti, adeo ut objectum sub illo decreto exigat non amari, etiamsi contineat in se omne bonum; ergo hujusmodi præceptum potest imponi.

Ad confirmationem distinguo pariter majorem: in cessatione amoris nulla apparet ratio boni, non posito

 præ-

præcepto, *concedo*: posito præcepto, *nego majorem, & consequentiam*; posito enim præcepto, majus DEI obsequium est ab amore cessare, atque adeo in cessatione ab amore apparet ratio boni, & in amore ratio mali, nempe impedimentum majoris obsequii divini; neque enim necesse est, ut in Deo appareat ratio mali, ne ametur; satis est, ut appareat ratio mali in amore Dei, ne ametur Dei amor, imò talis amor odio habeatur, atque adeò ne Deus ametur.

XIII. OBJIC. secundò. Videns Deum habet judicium practicum, quòd Deus sit diligendus, quin possit tale judicium suspendere, & ponere judicium oppositum, quòd Deus non sit diligendus; ergo non potest ab amore cessare, cùm non possit contra ultimum judicium practicum operari, & peccare; ergo non potest tale præceptum imponi, cùm non possit impleri. Antecedens quoad secundam partem prob., quia non potest voluntas imperare intellectui, ut judicium evidens suspendat, & inducat judicium oppositum evidenter falsum; sed judicium, quòd Deus sit diligendus, est evidens; ergo non potest voluntas illum tollere, & inducere aliud falsum, quòd Deus non sit diligendus.

Respond. distinguo primam partem antecedentis: non positâ prohibitione amoris, habetur illud judicium, quòd Deus sit diligendus, *concedo*; positâ prohibitione amoris, *nego antecedens, & consequentiam*. Variato objecto, variatur judicium: Deus sub illa prohibitione est aliud objectum, inducens necessitatem ad cessandum ab amore; & judicium practicum evidens, quòd Deus nolens amari non sit diligendus, ut sic magìs voluntati divinæ beatus se conformet; ergo nil mirum, quòd varietur pariter judicium illud, quòd Deus sit diligendus.

Ratio à priori est, quia voluntas divina est prima regula honestatis, cui conformando se creatura rationalis, rectè, & honestè operatur. Quare si reluceat beato divina

vo-

voluntas, quod velit, ipsum ab amore cessare, necessitabitur ad conformandum se huic divinæ voluntati, atque adeo cessandum ab amore. In tantum enim non positâ prohibitione, videns Deum necessitatur ad amandum, quia & objectum est purum bonum, & nullum malum apparet in amore; at positâ prohibitione apparet in prosecutione amoris malum mortale, quod est difformare se primæ regulæ honestatis, seu divinæ voluntati, ergo positâ prohibitione necessitatur voluntas ad non amandum; non secus ac in via, posito præcepto Superioris de non eliciendo hìc, & nunc actu amoris Dei, tenemur ab eo abstinere. Et ratio ulterior est, quia amare est velle bonum; ergo repugnat, quòd beatus, qui necessitatur ad Deum amandum, atque adeo ad volendum illi bonum, possit velle amorem Dei, pro quando hujusmodi amor apparet prohibitus, inhonestus, & ipsi Deo malus. Quare non solùm moraliter, & physicè, sed etiam metaphysicè hujusmodi amor repugnaret; esset quippe, & non esset amor. Sicuti si nobis à Deo præcipiatur, quòd hìc, & nunc abstineamus ab actu amoris Dei, qui vellet Deum amare, transgrediendo hoc præceptum, amaret simul, & non amaret.

QUÆSTIO VI.

Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum, & ipsum peccatum?

I DEi Visio de facto est incompossibilis cum peccato, nec potest per peccatum deperdi; sicut per peccatum deperditur gratia: datur quippe in præsenti providentia inamissibiliter, atque adeò absque ulla dependentia ab actu libero voluntatis creatæ; quæ à visione ita dirigitur, ut nunquam à recto deviet, ut habet Aug. 2. *de Gen. cap.* 36. Proindè certum est apud Catholicos contra Origenem, Beatos nunquam peccaturos; Et quamvis

Scotus, Gabriel, Okam putent, id oriri ex extrinseco Dei decreto; Verius tamen D. Th. *prima parte quæst.* 72. *art.* 8. Suarius, Valentia, Vasquez, & alii communiter docent, impotentiam peccandi in Beatis oriri unicè ex visione, quia, ut ostendimus, necessitat ad Deum summum bonum amandum: Unde etiamsi beatus cessaret ab amore, non proinde peccare posset; quidquid in contrarium dicant Scotus, & Ægidius, docentes, visionem medio amore reddere beatos impotentes ad peccandum. Quod controvertitur, est, Utrum in alio ordine componi posset cum visione potentia ad peccandum, vel ipsum peccatum sive habituale, sive actuale?

II. Circa potentiam autem ad peccandum duplex instituitur quæstio. Prima, An possit cum visione cohærere potentia ad ponendum peccatum pro eodem instanti in sensu diviso? secunda, an etiam potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis? Utrumque seorsim inquiremus, ac deinde videbimus, an possit cum Dei visione cohærere peccatum habituale, aut etiam actuale?

ARTICULUS I.

Num possit cum Dei Visione componi potentia ad peccandum pro eodem instanti peccato impeditivo Visionis?

III. SUppono, videntem Deum posse simul habere cognitionem abstractivam tum Dei, tum aliorum objectorum, & posse elicere tum actus directos ab ipsa visione se habente pro priori ad illos, tum directos ab aliis cognitionibus, independenter à visione: ita ut visio possit se habere vel disparatè, vel pro posteriori ad tales actus. Ad hanc basim firmandam multa dicemus in disput. de Spe, *quæst.* 2. & de Incarnatione *disp.* 2. *qu.* 4. Interim id constare poterit ex eo, quod de facto Christus Dominus in horto ad actus trahentes mœstitiã, pavorem,

&

& tædium non regulabatur à visione beata:& universim Christus Dominus ad actus suos liberos eliciendos non dirigebatur à visione prout respiciente in Verbo illos actus liberos à se ponendos, aliter non daretur relatè ad eos actus principium indifferens, & compossibile cum eorum omissione, unde non essent liberi; & eodem pacto voluntas nostra non regulatur, seu dirigitur ad ponendos actus liberos à cognitione experimentali, quam in eodem instanti habet de illis; quippe quæ est in posteriori natura ad illos à quibus causatur.

IV. Dico nunc: Cum Dei visione beatifica quamvis non possit peccatum conjungi, potest tamen in alio ordine pro eodem instanti conjungi potentía proxima ad ponendum peccatum in sensu diviso, quod esset impeditivum talis visionis.

PROB. Simul, & explicatur. In eo instanti, quo quis liberè ponit actum meritorium, puta spei, potest à Deo obtinere præmium, ut de facto obtinetur in præmium augmentum gratiæ; ergo potest etiam pro eodem instanti obtinere in præmium visionem Dei exigitam à gratia, atqui si fingamus, actum illum spei liberè positum præcipi sub gravi, ut potest præcipi, jam pro eodem instanti haberetur potentia proxima ad omittendam spem præceptam, atque adeo ad peccandum, & simul haberetur actus spei præceptus, ejusque præmium, nempe augmentum gratiæ, & visio Dei; ergo pro eodem instanti potest cum visione, cohærere potentia proxima ad ponendum peccatum in sensu diviso à visione, seu quod impediret collationem visionis Dei in præmium actus spei, si voluntas expedita ad ponendam spem præceptam, & ejus omissionem peccaminosam, non poneret actum spei, ad quem consequeretur gratia, & Dei visio in præmium, sed spem omitteret, seu peccaret, unde nec gratiam haberet, nec Dei visionem.

Confirm. Non minus est incompossibilis gratia cum

mortali, quàm visio Dei; atqui cum gratia stare potest de facto in eodem instanti potentia ad peccandum in sensu diviso; ergo etiam cum visione beata. Prob. *min.* quia si in instanti A obligetur peccator sub gravi ad contritionem, & illam ponat, habet pro eo instanti potentiam proximam ad omittendam contritionem præceptam atque adeo ad peccandum, & simul habet gratiam, quæ consequitur in præsenti ordine ad contritionem.

Ne tamen conclusio admirationem pariat, adverto; plurimos Doctores docere, quòd de facto Angeli in eodem primo instanti creationis fuerint viatores, & comprehensores; ita ut pro primò signo naturæ habuerint potentiam expeditam ad ponendum actum meritorium, & ad peccandum; in secundo signo naturæ habuerint actum meritorium, in tertio visionem claram Dei in præmium illius actûs. Multi etiam cum Suario *disp.* 40. de Incarn. docent, Christum Dominum de facto probabiliter meruisse, & communiter cum D. Thoma docent, potuisse mereri sibi gloriam essentialem, nempe visionem Dei per actus liberos procedentes à scientia infusa, puta per actus amoris Dei; ita ut hujusmodi actus, quamvis coexstiterint pro eodem instanti cum visione, non fuerint tamen ab ea directi, sed fuerint naturâ priores ipsâ visione; in quo casu in primo signo intelligeretur potentia proxima ad ponendum, vel non ponendum actum amoris Dei directum à scientia infusa; in secundo signo actus amoris liber, & meritorius; in tertio visio Dei in præmium; in quarto demum amor Dei necessarius directus à visione Dei,

V. Objic. 1. Visio Dei ex sua natura determinat, & necessitat voluntatem ad conformitatem cum divina voluntate, atque adeo ponit impotentiam ad peccandum: ergo componi non potest cum potentia ad peccandum. Neque obstat, quòd potentia ad peccandum sit in priori signo nturæ, visio verò, seu impotentia ad peccandum sit

sit in signo posteriori; nam duo invicem opposita non possunt esse pro eodem instanti reali, quamvis pro diversis signis naturæ.

Confirm. via, & terminus opponuntur: ergo repugnat, ut aliquis pro eodem instanti habeat indifferentiam ad peccandum, vel merendum, atque adeo sit in via, & simul habeat visionem Dei, atque adeo sit in termino viæ: Aliter posset etiam pro diversis signis naturæ dari assensus, & dissensus, amor, & odium, forma, & privatio, & alia hujusmodi incompossibilia, quod nemo dixerit.

Resp. Argumentum magnam speciem præseferre, non magnam vim. Nam ab omnibus admitti debet, quòd pro diversis naturæ signis, atque adeo ratione diversorum constitutivorum componi possint in eodem subjecto duo prædicata secundum se opposita, absque ulla tamen oppositione, quia contradictio cadit relatè ad diversa, & sic declinatur. Certè habere indifferentiam ad odium, & non habere hanc indifferentiam, secundùm se sunt opposita; & tamen potentia libera in priori ad amorem habet indifferentiam ad odium, quam non habet ut componens cum amore; & in sententia laudata D. Th. quòd potuerit Christus D. mereri sibi gloriam essentialem, seu Dei visionem, per actum amoris v. g. procedentem à scientia infusa, in priori ad amorem hunc meritorium daretur indifferentia ad omittendum talem amorem, in posteriori verò ad talem amorem, & ad visionem Dei collatam in præmium non daretur indifferentia ad amorem Dei omittendum, quia ad Visionem necessariò consequitur Dei amor; ergo pariter poterit homo in priori ad actum spei præceptum habere indifferentiam ad peccandum; secus verò in posteriori ad actum spei, & Dei visionē collatam in præmium talis actûs spei præceptæ. Sicuti etiam in casu adducto, qui potest liberè contritionem præceptam, in priori ad contritionem habet potentiam proximam

ximam ad illam omittendam, atque ideo ad peccandum, in posteriori verò ad contritionem, & gratiam consequentem, hanc indifferentiam, & compossibilitatem cum peccato non habet, aliter posset gratia, & peccatum componi: & eodem modo quando quis advertenter ponit actum liberum, in posteriori ad talem actum est determinatus ad illum intuendum, quam determinationem non habet in priori; Et qui liberè ponit actum impetrantem, necessitantem ad actum imperatum, in priori ad actum imperantem habet indifferentiam ad carendum etiam actu imperato; secus verò in posteriori ad illum actum imperantem: in quibus omnibus declinatur contradictio, quia potentia, & impotentia, indifferentia, & necessitas non cadunt relatè ad idem, sed relatè ad diversa.

Ad *Confirm.* Quamvis nulla via sit terminus; potest tamen aliquis esse in eodem instanti in via, ratione unius formæ, & in termino ratione alterius, si hujusmodi formæ simpliciter non opponantur: sic actio generativa, quæ est via ad formam genitam coexistit cum illa, & actus meritorius, qui est veluti via ad augmentum gratiæ, cum eo coexistit. Cùm autem non opponantur, ut ostendimus, potentia ad peccandum, & Dei Visio, poterit homo divinitus simul esse viator per potentiam ad peccandum, & comprehensor per Dei visionem: Sicut in multorum sententia Angeli de facto pro primo instanti suæ creationis fuerunt simul viatores, & comprehensores; atque adeo in via simul, & in termino. Tunc esse in via, & esse in termino opponuntur, quando esse in via est moveri localiter, & esse in termino fert non moveri, sed quiescere: quamvis positâ replicatione possit etiam aliquis simul esse v. g. Romæ, & simul moveri Romam versus.

Ad id, quod additur, quòd possent simul esse pro diversis signis naturæ assensus, & dissensus, sequela est nulla si supponantur hi duo actus virtualiter contradictorii, dissensus sit virtualiter negatio assensûs; hoc enim sup-

supposito, si in eodem intellectu assensus, & dissensus componerentur, idem intellectus assentiretur simul, & non assentiretur; unde non declinaretur contradictio ratione diversorum, ut declinatur in casu nostro; in quo indifferentia ad peccandum est indifferentia ad ponendum peccatum directum à cognitione Dei ænigmatica, quòd sit in priori ad visionem, & illam impediat; necessitas verò ad non peccandum, quæ habetur per visionem, non est necessitas ad non ponendum peccatum pro illo priori, sed est necessitas ad non peccandum in posteriori ad Dei visionem, seu est necessitas ad non ponendum peccatum directum à Dei visione; quæ duo non repugnant.

VI. Noto tamen ad eruditionem, non deesse qui sustineant, posse assensum, & dissensum simul esse in eodem intellectu pro diversis naturæ signis: potest enim quis v. g. judicare invincibiliter aliquid falsum, v.g. mentiendum esse propter utilitatem proximi, unde mentiatur, & in præmium habere gratiam, & visionem Dei, quâ simul evidenter judicet non esse mentiendum propter proximi utilitatem; in quo casu pro eodem instanti darentur ea judicia opposita pro diversis signis. Docent enim hujusmodi authores, in tantùm præcisè pugnare assensum, & dissensum, in quantum non potest intellectus falso, cognito ut falso, assentiri; quòd haberetur, si quis pro eodem signo naturæ diceret, utramque partem contradictionis esse veram, videlicet mentiendum esse, & non esse mentiendum: hoc autem non haberetur, si hujusmodi judicia sint pro diversis signis; nam in primo signo per errorem appareret verum, quod mentiendum sit; in secundo, positâ visione Dei, evidenter appareret, esse falsum, quod sit mentiendum; unde in neutro signo intellectus assentiretur falso cognito ut falso.

Adde etiam ad eruditionem, Oviedum controversia 6. de Anima, punct. tertio putare, quòd possint divini-
tus

tus etiam pro eodem signo naturæ componi assensus, & dissensus, amor, & odium, ut componi possunt calor, & frigus in summo: quod tamen non admiserim propter rationem adductam, quia scilicet falso cognito ut falso intellectus assentiretur, dum admittit utramque partem contradictionis per assensum, & dissensum relatè ad idem.

VII. OBJIC. 2. Ut homo habeat potentiam proximam ad peccandum, carere debet omni impedimento peccatum; atqui Dei visio est impedimentum ad peccatum, quippe quæ necessitat ad amorem: ergo non potest cum Dei visione componi potentia ad peccandum: Aliter prædeterminatio physica necessitans v. g. ad Dei amorem, componi posset cum potentia proxima ad odium.

Resp. Distinguo min. visio Dei dirigens ad actum est impedimentum ad peccatum, concedo; visio Dei non directiva actûs, sed in posteriori ad actum est impedimentum ad peccatum, subdistinguo; est impedimentum ad peccatum ponendum pro signo posteriori, concedo; ponendum pro priori ad ipsam, nego minorem, & consequentiam. Hoc apparet, si instetur in actibus liberis Christi Domini; relatè ad quos visio eorum in Verbo est, incompossibilis, atque adeo impedimentum ad eorum omissionem, quin tamen tale impedimentum destruat libertatem, seu potentiam proximam ad omissionem pro priori ad talem visionem, quatenus si omitterentur, tunc visio illorum non daretur.

Ad id, quod additur, dico, eodem modo discurrendum de visione Dei, ac de prædeterminatione necessitante ad amorem; nam si prædeterminatio ad amorem daretur in posteriori ad alium actum liberum præceptum, puta spei (ut in casu nostro datur visio) pariter cum prædeterminatione ad Dei amorem daretur in priori potentia libera ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo ad peccandum peccato impeditivo illius prædetermina

minationis ad amorem; prædeterminatio tamen si detur ad ponendum ipsum actum, cùm sit in priori ad talem actum, non stat cum indifferentia ad illum ponendum, vel omittendum; sicut visio Dei dirigens ad actum amoris non stat cum indifferentia ad illum omittendum; unde nequit ea componi cum potentia ad peccatum subsequens talem visionem.

Instabis. Quoties intellectus illuminatur à Dei visione, voluntas necessitatur ad amandum Deum, atque adeo non potest peccare; atqui sive visio detur in præmium actus meritorii, puta spei, sive detur in priori ad talem actum, semper intellectus illuminatur à Dei visione pro toto illo instanti; ergo pro illo instanti necessitatur ad Deum amandum, & non potest peccare; atque adeo chimericum est illud systema, quòd in primo signo naturæ detur potentia ad omittendum actum spei præceptum seu potentia ad peccandum, in secundo signo detur actûs spei præceptus, & in tertio visio Dei trahens amorem necessarium.

Resp. Argumentum probare, quòd nec posset in Deo dari in eodem instanti actus amoris Dei liber directus, & causatus à scientia infusa, & actus amoris necessarius directus, & causatus à Dei visione. Quare sicut in eodem instanti Christus Dominus habet potentiam ad omittendum amorem directum à scientia infusa, & necessitatur ad amorem directum à Dei visione; ita in casu nostro in eodem instanti potest aliquis omittere actum spei v. g. præceptum directum à cognitione Dei ænigmatica, unde habeat potentiam ad peccandum, & simul habere necessitatem ad ponendum amorem directum à Dei visione, quæ detur in præmium actûs spei præceptæ. Et ratio à priori est, quia potest Dei visio pro instanti A illuminare intellectum, & necessitare ad amandum Deum, quin tamen necessariò dirigat ad omnes actus voluntatis pro eodem instanti. Sicut cognitio experimentalis,

quam

quam habemus de nostris actibus liberis , quia ad illos consequitur ad illos non dirigit, quamvis ea sit in eodem instanti cum iisdem actibus liberis. Quare in forma distinguo majorem. Pro eo instanti , quo intellectus illuminatur à Dei visione , voluntas necessitatur ad amorem directum à tali visione, concedo ; ad amorem, aut alium actum præceptum directum , & causatum à cognitione Dei ænigmatica , nego majorem; & concessâ minore, distinguo consequens; necessitatur ad amorem , & non potest peccare peccato consequente ad Dei visionem , concedo; peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, & impeditivo visionis, nego consequentiam.

Itaque , A , & B esse in eodem instanti , & pro diversis naturæ signis fert, A esse causam , aut esse effectum relatè ad B ; sic sol est in priori naturæ signo ad lucem , quia sol est causa lucis. In casu nostro cognitio Dei ænigmatica causaret liberè actum spei præceptum; actus spei utpote meritorius causaret moraliter Dei visionem ; & Dei visio causaret physicè amorem Dei necessarium ; & ideo in priori signo naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica cum potentia ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo cum potentia ad peccandum peccato consequente ad cognitionem ænigmaticam Dei , non verò peccato consequente ad Dei visionem : In secundo signo intelligeretur actus spei præceptus, & meritorius : In tertio Dei visio meritorie causata ab actu spei ; & in quarto signo amor Dei necessarius cum impotentia ad peccandum peccato consequente ad Dei visionem. Sicut autem in Christo Domino non pugnant hæc duo , quòd scilicet possit omittere amorem Dei directum à scientia infusa , & quòd non possit omittere amorem Dei directum à visione Dei ; ita in casu nostro non pugnant hæc duo , quòd aliquis possit peccare peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, omittendo actum spei præceptum , & quòd simul non possit peccare peccato conse-

consequente ad Dei visionem, cùm necessitetur à visione ad Deum amandum. Sicut enim pro instanti A, quando præcipitur peccatori contritio, & in præmium contritionis præceptæ datur gratia sanctificans, in priori signo intelligitur potentia ad omittendum contritionem præceptam, atque adeo potentia ad peccandum, in secundo signo intelligitur contritio, & in tertio intelligitur gratia causata moraliter à contritione, ut proinde ea non destruat potentiam præsuppositam ad peccandum; quam tamen destrueret, si gratia deberet physicè influere in illum actum contritionis; ità visio Dei in casu nostro non destruit potentiam præsuppositam ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo ad peccandum; quam tamen destrueret, si visio deberet dirigere, & esse in priori ad illum actum spei.

ARTICULUS II.

Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis?

VIII. RESP. affirmativè. Conclusio est contra Rhodes *disp. 1. de actibus humanis. quæst. 3. sec. 2.* Est tamen communis eorum, qui docent, posse in alio ordine Humanitatem assumptam peccare peccato destructivo unionis hypostaticæ.

PROB. & explicatur. Decernat Deus v. g. se daturum Petro gratis unionem Dei per duo instantia A, & B, & in tertio instanti C daturum illi cognitionem Dei abstractivam, sub qua voluntas est indifferens ad peccandum, vel non peccandum, & quæ sit directiva operationis: Hoc posito, pro eodem instanti illo tertio C præcipiat Petro Deus sub gravi actum liberum v.gr. spei, sub conditione, quòd si eliciat actum spei præceptum, conservabitur in præmium visio etiam pro instanti C, secus carebit visione: in tali casu (qui non videtur repugnare) Petrus pro in-

instanti B diceretur habere visionem simul, & potentiam ad peccandum pro instanti sequenti C, peccato destructivo visionis; ergo potest hujusmodi potentia ad peccandum cum visione componi; non quidem in præsenti ordine, in quo visio est directiva actuum voluntatis, nec conservatur dependenter ab ullo actu libero, sed in alio ordine, quod solùm contendit conclusio. Consequentia sequitur, Antecedens patet; nam primò non repugnat, Deum velle conservare visionem pro instanti C, dependenter ab actu libero creaturæ; si enim potest simpliciter visionem destruere, vel conservare, poterit pariter velle illam conservare sub hac conditione. Deinde quòd Petrus in hoc casu dicatur habere in instanti B potentiam ad peccandum pro instanti C, peccato destructivo visionis, non videtur cadere in dubitationem; sicut enim quiescens per instans A, & B tantùm, & ambulans in C, dicitur in instanti B habere simul quietem, & potentiam ad motum pro instanti C, ità prorsus habens visionem in instanti A, & B, si possit pro instanti C peccare, dicitur in instanti B habere cum visione potentiam ad ponendum peccatum pro instanti C. Quare lis posset esse tantùm de voce, non de re, si concedatur, posse Petrum carere per peccatum conservatione visionis pro instanti C.

IX. OBJIC. I. cum Rhodes: eo ipso ac visio est prior tempore, est pariter prior naturâ ad actum voluntatis consequentem; ergo impossibile est, quòd in instanti B detur visio, & quòd actus voluntatis in instanti C non procedat directus à visione; & consequenter impossibile est, videntem Deum posse peccare pro instanti sequenti, peccato destructivo visionis. Consequentia sequitur, antecedens probatur, quia aliter videns Deum non esset magìs impeccabilis, quàm viator habens gratiam; quandoquidem uterque posset pro instanti sequenti peccare peccato destructivo, ille Visionis, hic Gratiæ.

Resp. nego antecedens; non enim major est ratio, cur in

in primo instanti possit visio poni dependenter ab actu meritorio præcepto, & sic componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis [quod Rhodes admittit] & non possit pariter in secundo, vel tertio instanti conservari dependenter ab actu meritorio præcepto & in posteriori natura ad illam, unde componatur cum potentia ad peccandum peccato visionis destructivo. Ad probationem nego sequelam, nam ut beatus dicatur, & sit de facto impeccabilis per Visionem, satis est, quòd de facto, & connaturaliter Visio sit directiva actuum voluntatis; unde per visionem necessitatur ad Deum amandum etiam pro instanti sequenti: est enim dogma fidei contra Origenem, Beatos nunquam esse peccaturos; nam, ut habetur Apocalypsis 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, & mendacium.* Quod autem de facto accidit, dicendum est, connaturaliter accidere, nisi constet oppositum, juxta doctrinam in Physicis receptissimam; siquidem Deus, ut dicitur Sapientiæ 8. *Attingit omnia à fine usque ad finem fortiter, & disponit suaviter*; hoc est cum inclinatione naturæ, & juxta rerum connaturalitatem: Contra verò Gratia justificans non est in priori ad actus voluntatis positos à justo, & ideo justus carens Dei visione, est peccabilis peccato gratiæ destructivo.

X. OBJIC. 2. In systemate Conclusionis deberent componi in eodem instanti C, pro eodem secundo signo naturæ visio Dei, & peccatum; Sequela non admittitur (nam cum supponatur, tale peccatum esse destructivum visionis, debet esse cum illa incompossibile) ergo nec id, unde sequitur. Probatur sequela, quia in instanti C non destruitur visio, nisi ad exigentiam peccati, quod existit in secundo signo naturæ; nam in primo signo naturæ intelligitur potentia ad peccatum, in secundo ipsum peccatum, in tertio expulsio visionis; ergo in secundo signo naturæ, in quo est peccatum, habetur etiam visio. Probatur con-

sequentia, quia visio perseverat, donec expellatur per peccatum; atqui pro tertio signo naturæ intelligitur expelli; ergo perseverat usque ad secundum signum naturæ, & sic componitur cum peccato.

Resp. Objectionem esse puerilem, & in physicis dilucidari: Est manifesta instantia de gratia, quæ perseverat in justo, donec per peccatum expellatur, nec tamen pro eodem signo naturæ, nec pro eodem instanti datur simul gratia, & peccatum: Sic forma ligni perseverat, quousque expellatur à forma ignis, & tenebræ perseverant, donec expellantur à luce, nec proinde coexistunt. Quare nego sequelam; ad probationem nego consequentiam, ad cujus probationem distinguo majorem, visio perseverat, quousque expellatur per peccatum, hoc est, usque ad illud instans C exclusivè, quo ponitur peccatum, *concedo*; usque ad illud secundum signum naturæ, quo ponitur peccatum, *nego majorem, & consequentiam*: etenim quoties pro signo naturæ posteriori est unum incompossibile, non potest pro signo priori esse, aut intelligi aliud incompossibile; sic quia lux est in posteriori signo ad Solem, non potest pro primo signo esse, aut intelligi carentia lucis; Unde tunc habetur præcisio, ità ut pro primo signo nec lux, nec tenebræ intelligantur, sed præcisio ab utroque; quod pariter dicas in casu nostro.

ARTICULUS III.

Num possit cum Visione Dei componi peccatum habituale?

XI. Certum est, visionem Dei, quæ sit in actu secundo beatitudo, componi non posse cum peccato habituali. Quamvis autem Suarius hìc *disp.* 10. *sect.* 2. putet, videntem Deum cum peccato habituali posse dici beatum quoad essentiam, non verò quoad Statum, & Perfectionem beatitudinis; Veriùs tamen censeo, ne quoad essentiam quidem beatitudinis posse dici beatum,

tum; videre enim Deum sibi aversum, & cum jure ad odium non est perfectè possidere summum bonum, & posse ex illo percipere omnia commoda, sed potius est pati miseriam deteriorem miseriâ damnatorum; nam quo clariùs videtur summum bonum, eò magìs displicet ab illo odio haberi; & licèt sic videns Deum necessitaretur ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus felicitate, non posset tamen non summè tristari de tanto malo proprio.

Neque dicas, quòd si innocens videat in Deo, se torquendum in æternum, non posset tristari; ergo neque peccator, qui videt, se justè odio haberi. Antecedens probatur, quia Christus Dominus in horto, ut notat Suarius *tom. 2. in 3. partem*, nonnisi miraculosè tristitiam passus est avocando animum ab iis, à quibus poterat consolari; quia scilicet videndo in Deo, ab ipso cruciari, tristari non poterat naturaliter.

Sed omisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu videns Deum inclinatur ad conformandum se voluntati Divinæ, & ad amandum magìs obsequium, & bonum Dei, quàm proprium; quare cùm ex voluntate Dei torqueatur, in hoc ipso summè gaudet, quòd adimpleatur Divina voluntas: At in casu nostro reatus odii in peccatore non habetur ex voluntate Divina, sed ex propria culpa, nec redundat in obsequium, sed in contemptum Dei. Unde videns Deum in mortali, non deberet inclinari ad amandum talem reatum, tanquam conformem voluntati Divinæ, sed potiùs ad odio habendum, tanquam difformem, & sic de malo proprio deberet summè tristari. Et ratio à priori est, quia solùm carentia boni debiti mali nomen accepit ex Augustino; non est autem debitum creaturæ carere cruciatibus contra voluntatem Dei, & ideo crux à Domino volita non est mala creaturæ; unde nec potest de ea tristari. Contra verò debitum est homini carere reatu odii Divini, & non esse Dei inimicum; unde qui in Deo talem reatum vi-

deret, inspiciendo proprium malum, summè tristaretur.

Neque replices, quòd possit Deus videnti se in mortali non revelare suum peccatum, & sic non esset miser, sed beatus. Nam contra est, quia sicut non est felix, qui putat, aut somniat, se esse felicem, ità nec qui ignorat proprium peccatum, quod est summum malum, & miseria.

XII. Dico nunc cum Suario 1. 2. *disp.* 10. *sect.* 1. *n.* 23. Med., Salas, Tannero, Hurtado contra Vasquium *disp.* 11. *c.* 10. Becanum, Granadum, Turrianum. Potest divinitus aliquis in sensu composito peccati lethalis habitualis Deum videre.

Prob. Visio Dei non est ipsa expulsio formalis peccati, ut supponimus; sed solùm est exigentia connaturalis, ut conjungatur cum gratia prævia, formaliter expulsiva peccati; non secus ac calor est solùm exigentia connaturalis expulsionis frigoris; atqui Deus potest exigentias naturales frustrari, ergo sicut potest divinitus componi calor, & frigus in summo in eodem subjecto, ità pariter visio Dei, & peccatum habituale.

XIII. Confirm. Quia in hac conjunctione peccati cum visione nulla apparet repugnantia neque moralis, neque physica. Non habetur primò repugnantia moralis, quatenus scilicet indecens sit Deo, tantum donum peccatori concedere. Nam hoc non esset donum, & præmium, sed pœna, cùm per hanc visionem terminatam ad Deum sibi aversum, peccator evaderet miserrimus. Deinde præscindendo, an hic haberet beatitudinem quoad essentiam, ut loquitur Suarius, non quoad statum, & perfectionem beatitudinis, nulla esset indecentia in Deo, quòd sicuti tot dona supernaturalia concedit peccatoribus, ità etiam contra exigentiam naturalem concedat Visionem sui.

Neque secundò habetur repugnantia physica, quatenus scilicet visio per se ipsam constituit hominem formaliter sanctum, participantem naturam Divinam perfectiori modo, quàm participetur per gratiam. Nam vel suppo-

poni

poni potest, visionem non esse de se formam sanctificantem, ut dicemus in de Gratia *disp. 4. qu. 8.* cum communiori contra Oviedum, & alios; Vel supponi potest cum Suario *lib. 7. de gratia c. 20.* quòd forma sanctificans non constituat hominem sanctum, donec intelligatur cum suo effectu secundario, qui est expulsio peccati, quam expulsionem exigit connaturaliter, ut calor exigit expulsionē frigoris; ità tamen, ut posset divinitus non expellere.

Neque repugnat demum, quia visio Dei conjungitur cum amore perfectissimo, qui formaliter peccatum expellit. Nam primò potest divinitus stare visio, quin Deus velit ad amorem concurrere, ut ostendimus *quæst. 5.* Deinde dato, quod conjungatur cum amore perfectissimo, supponendum cum communissima contra Vasquez, amorem hunc non esse formam sanctificantem, atque adeò non expellere peccatum habituale formaliter, ut dicemus in eadem quæstione de Gratia.

ARTICULUS IV.

An etiam mortale actuale cohærere possit cum Dei visione?

XIV. CEnseo, de potentia absoluta etiam peccatum mortale actuale componi posse cum Dei visione, dummodo hæc sit in posteriori natura ad illud. Dixi de potentia absoluta, quia visio de facto, atque adeò connaturaliter est directiva actuum voluntatis, & in priori ad illos, unde cùm necessitet ad Dei amorem, conjungi nequit cum mortali actuali. Ità Ovied. *cont. 3. p. 4.*

PROB. & explicatur conclusio. Si Deus decernat sive in præmium, sive saltem sub conditione actionis alicujus externæ bonæ, puta eleëmosynæ infundere visionem Dei, etiamsi tunc erogans eleëmosynam committat aliud peccatum mortale, puta vindictæ, hujusmodi visio data in præmium, aut sub conditione eleëmosynæ, conjungeretur cum peccato actuali vindictæ absque ullo incon-

venienti: ergo peccatum actuale, & visio Dei de potentia absoluta conjungi possunt. Antecedens probatur, evacuando inconvenientia, quæ opponuntur.

XV. Neque enim primò sequeretur inconveniens ullum, ortum ex effectibus formalibus moralibus peccati, & visionis. Ratio est, quia eosdem effectus formales morales præstat peccatum actuale, & peccatum habituale, ergo cùm ostenderimus articulo superiore, effectus formales morales peccati habitualis non pugnare cum effectibus formalibus visionis, neque peccatum actuale pugnabit cum visione ex hoc capite.

Neque sequeretur secundò inconveniens ortum ex eo, quòd visio destruat libertatem ad peccandum, quam supponit peccatum habituale; Nam etiamsi visio necessitet ad non peccandum peccato consequente ad ipsam visionem, relinquit tamen potentiam liberam ad peccatum non directum à visione, ut ostendimus articulo primo; Unde potest in posteriori ad peccatum consurgere visio.

Neque repugnat tertiò ex eo, quòd peccatum stet cum summa miseria, nempe cum reatu odii divini; unde consistere non potest cum visione, quæ est felicitas. Nam, ut diximus articulo superiore, visio Dei data peccatori non esset felicitas, & præmium, sed pœna. Adde, posse hìc supponi ex tractatu de Pœnitentia, quòd peccatum remitti possit in instanti, quo fit, unde sive formaliter per visionem, sive per gratiam sanctificantem, à peccato actuali tolleretur macula juris, remanente maculâ facti, ac proinde visio conjungeretur cùm lethali actuali absque reatu odii Divini.

Neque repugnat ultimò, quia visio necessitat ad actum amoris, unde conjungerentur simul peccatum actuale, & amor Dei, quæ sunt incompossibilia. Nam præscindendo ab ea opinione Oviedi, de qua diximus articulo primo, quòd possint divinitus saltem pro diversis naturæ signis amor, & odium, assensus, & dissensus,

Resp.

Respondeo, quòd posito peccato actuali non impediretur pro eodem instanti existentia visionis, sed impediretur amor naturâ suâ consequens ad visionem; quamvis enim visio sit causa necessaria amoris, non debet tamen illum causare, quando datur impedimentum, quòd esset peccatum existens in priori ad visionem; nullus enim effectus produci potest, nisi sublatis impedimentis: Ad eum modum, quo actus scientiæ si coexisteret cum actu opinionis, impediret actualem formidinem, cùm qua opponitur scientia; quamvis non impediret actum ipsum opinionis, cum quo scientia non opponitur: Sic etiam paries v. gr. impedit, ne protendatur lux solis, cum qua opponitur opacitas; sed non impedit, ne protendatur calor, cui opacitas non opponitur. Pariter si in intellectu detur judicium probabile falsum, ex gr. quòd Berta sit mortua, & Deus in posteriori ad hunc actum, infunderet speciem evidentem de ejus vita, talis species causaret tantùm simplicem apprehensionem de vita Bertæ, non verò judicio opposito, quòd vivat. Demum si in præmium desiderii de beatitudine conferat Deus Petro visionem beatam, ad hanc non consequeretur gaudium, quod opponitur cum desiderio prævio. Idem dicas in casu nostro.

QUÆSTIO VII.

Num possit aliquis beari formaliter per ipsam Visionem increatam Dei, aut per Visionem creatam à solo Deo productam?

DOcuerunt nonnulli apud Oviedum, & apud Lumbier de Incarnatione, *num.* 138. Beatos omnes videre de facto Deum per ipsam Dei Increatam visionem: sicut humanitas Christi Domini est formaliter subsistens, & sancta per ipsam Verbi subsistentiam, & sanctitatem.

quam habemus de nostris actibus liberis, quia ad illos consequitur ad illos non dirigit, quamvis ea sit in eodem instanti cum iisdem actibus liberis. Quare in forma distinguo majorem. Pro eo instanti, quo intellectus illuminatur à Dei visione, voluntas necessitatur ad amorem directum à tali visione, concedo; ad amorem, aut alium actum præceptum directum, & causatum à cognitione Dei ænigmatica, nego majorem; & concessâ minore, distinguo consequens; necessitatur ad amorem, & non potest peccare peccato consequente ad Dei visionem, concedo; peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, & impeditivo visionis, nego consequentiam.

Itaque, A, & B esse in eodem instanti, & pro diversis naturæ signis fert, A esse causam, aut esse effectum relatè ad B; sic sol est in priori naturæ signo ad lucem, quia sol est causa lucis. In casu nostro cognitio Dei ænigmatica causaret liberè actum spei præceptum; actus spei utpote meritorius causaret moraliter Dei visionem; & Dei visio causaret physicè amorem Dei necessarium; & ideo in priori signo naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica cum potentia ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo cum potentia ad peccandum peccato consequente ad cognitionem ænigmaticam Dei, non verò peccato consequente ad Dei visionem: In secundo signo intelligeretur actus spei præceptus, & meritorius: In tertio Dei visio meritorie causata ab actu spei; & in quarto signo amor Dei necessarius cum impotentia ad peccandum peccato consequente ad Dei visionem. Sicut autem in Christo Domino non pugnant hæc duo, quòd scilicet possit omittere amorem Dei directum à scientia infusa, & quòd non possit omittere amorem Dei directum à visione Dei; ita in casu nostro non pugnant hæc duo, quòd aliquis possit peccare peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, omittendo actum spei præceptum, & quòd simul non possit peccare peccato conse-

consequente ad Dei visionem, cùm necessitetur à visione ad Deum amandum. Sicut enim pro instanti A, quando præcipitur peccatori contritio, & in præmium contritionis præceptæ datur gratia sanctificans, in priori signo intelligitur potentia ad omittendum contritionem præceptam, atque adeo potentia ad peccandum, in secundo signo intelligitur contritio, & in tertio intelligitur gratia causata moraliter à contritione, ut proinde ea non destruat potentiam præsuppositam ad peccandum; quam tamen destrueret, si gratia deberet physicè influere in illum actum contritionis; ità visio Dei in casu nostro non destruit potentiam præsuppositam ad omittendum actum spei præceptum, atque adeò ad peccandum; quam tamen destrueret, si visio deberet dirigere, & esse in priori ad illum actum spei.

ARTICULUS II.

Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis?

VIII. RESP. affirmativè. Conclusio est contra Rhodes *disp.* 1. *de actibus humanis. quæst.* 3. *sec.* 2. Est tamen communis eorum, qui docent, posse in alio ordine Humanitatem assumptam peccare peccato destructivo unionis hypostaticæ.

PROB. & explicatur. Decernat Deus v. g. se daturum Petro gratis unionem Dei per duo instantia A, & B, & in tertio instanti C daturum illi cognitionem Dei abstractivam, sub qua voluntas est indifferens ad peccandum, vel non peccandum, & quæ sit directiva operationis: Hoc posito, pro eodem instanti illo tertio C præcipiat Petro Deus sub gravi actum liberum v.gr. spei, sub conditione, quòd si eliciat actum spei præceptum, conservabitur in præmium visio etiam pro instanti C, secus carebit visione: in tali casu (qui non videtur repugnare) Petrus pro

instanti B diceretur habere visionem simul, & potentiam ad peccandum pro instanti sequenti C, peccato destructivo visionis; ergo potest hujusmodi potentia ad peccandum cum visione componi; non quidem in præsenti ordine, in quo visio est directiva actuum voluntatis, nec conservatur dependenter ab ullo actu libero, sed in alio ordine, quod solùm contendit conclusio. Consequentia sequitur, Antecedens patet; nam primò non repugnat, Deum velle conservare visionem pro instanti C, dependenter ab actu libero creaturæ; si enim potest simpliciter visionem destruere, vel conservare, poterit pariter velle illam conservare sub hac conditione. Deinde quòd Petrus in hoc casu dicatur habere in instanti B potentiam ad peccandum pro instanti C, peccato destructivo visionis, non videtur cadere in dubitationem; sicut enim quiescens per instans A, & B tantùm, & ambulans in C, dicitur in instanti B habere simul quietem, & potentiam ad motum pro instanti C, ità prorsus habens visionem in instanti A, & B, si possit pro instanti C peccare, dicitur in instanti B habere cum visione potentiam ad ponendum peccatum pro instanti C. Quare lis posset esse tantùm de voce, non de re, si concedatur, posse Petrum carere per peccatum conservatione visionis pro instanti C.

IX. OBJIC. I. cum Rhodes: eo ipso ac visio est prior tempore, est pariter prior naturâ ad actum voluntatis consequentem; ergo impossibile est, quòd in instanti B detur visio, & quòd actus voluntatis in instanti C non procedat directus à visione; & consequenter impossibile est, videntem Deum posse peccare pro instanti sequenti, peccato destructivo visionis. Consequentia sequitur, antecedens probatur, quia aliter videns Deum non esset magìs impeccabilis, quàm viator habens gratiam; quandoquidem uterque posset pro instanti sequenti peccare peccato destructivo, ille Visionis, hic Gratiæ.

Resp. nego antecedens; non enim major est ratio, cur in

in primo instanti possit visio poni dependenter ab actu meritorio præcepto, & sic componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis [quod Rhodes admittit] & non possit pariter in secundo, vel tertio instanti conservari dependenter ab actu meritorio præcepto & in posteriori natura ad illam, unde componatur cum potentia ad peccandum peccato visionis destructivo. Ad probationem nego sequelam, nam ut beatus dicatur, & sit de facto impeccabilis per Visionem, satis est, quòd de facto, & connaturaliter Visio sit directiva actuum voluntatis; unde per visionem necessitatur ad Deum amandum etiam pro instanti sequenti: est enim dogma fidei contra Origenem, Beatos nunquam esse peccaturos; nam, ut habetur Apocalypsis 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, & mendacium.* Quod autem de facto accidit, dicendum est, connaturaliter accidere, nisi constet oppositum, juxta doctrinam in Physicis receptissimam; siquidem Deus, ut dicitur Sapientiæ 8. *Attingit omnia à fine usque ad finem fortiter, & disponit suaviter*; hoc est cum inclinatione naturæ, & juxta rerum connaturalitatem: Contra verò Gratia justificans non est in priori ad actus voluntatis positos à justo, & ideo justus carens Dei visione, est peccabilis peccato gratiæ destructivo.

X. OBJIC. 2. In systemate Conclusionis deberent componi in eodem instanti C, pro eodem secundo signo naturæ visio Dei, & peccatum; Sequela non admittitur (nam cum supponatur, tale peccatum esse destructivum visionis, debet esse cum illa incompossibile) ergo nec id, unde sequitur. Probatur sequela, quia in instanti C non destruitur visio, nisi ad exigentiam peccati, quod existit in secundo signo naturæ; nam in primo signo naturæ intelligitur potentia ad peccatum, in secundo ipsum peccatum, in tertio expulsio visionis; ergo in secundo signo naturæ, in quo est peccatum, habetur etiam visio. Probatur con-

sequentia, quia visio perseverat, donec expellatur per peccatum; atqui pro tertio signo naturæ intelligitur expelli; ergo perseverat usque ad secundum signum naturæ, & sic componitur cum peccato.

Resp. Objectionem esse puerilem, & in physicis dilucidari: Est manifesta instantia de gratia, quæ perseverat in justo, donec per peccatum expellatur, nec tamen pro eodem signo naturæ, nec pro eodem instanti datur simul gratia, & peccatum: Sic forma ligni perseverat, quousque expellatur à forma ignis, & tenebræ perseverant, donec expellantur à luce, nec proinde coexistunt. Quare nego sequelam; ad probationem nego consequentiam, ad cujus probationem distinguo majorem, visio perseverat, quousque expellatur per peccatum, hoc est, usque ad illud instans C exclusivè, quo ponitur peccatum, *concedo*; usque ad illud secundum signum naturæ, quo ponitur peccatum, *nego majorem, & consequentiam*: etenim quoties pro signo naturæ posteriori est unum incompossibile, non potest pro signo priori esse, aut intelligi aliud incompossibile; sic quia lux est in posteriori signo ad Solem, non potest pro primo signo esse, aut intelligi carentia lucis; Unde tunc habetur præcisio, ità ut pro primo signo nec lux, nec tenebræ intelligantur, sed præcisio ab utroque; quod pariter dicas in casu nostro.

ARTICULUS III.

Num possit cum Visione Dei componi peccatum habituale?

XI. CErtum est, visionem Dei, quæ sit in actu secundo beatitudo, componi non posse cum peccato habituali. Quamvis autem Suarius hic *disp.* 10. *sect.* 2. putet, videntem Deum cum peccato habituali posse dici beatum quoad essentiam, non verò quoad Statum, & Perfectionem beatitudinis; Veriùs tamen censeo, ne quoad essentiam quidem beatitudinis posse dici beatum,

tum; videre enim Deum sibi aversum, & cum jure ad odium non est perfectè possidere summum bonum, & posse ex illo percipere omnia commoda, sed potius est pati miseriam deteriorem miseriâ damnatorum; nam quo clariùs videtur summum bonum, eò magìs displicet ab illo odio haberi; & licèt sic videns Deum necessitaretur ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus felicitate, non posset tamen non summè tristari de tanto malo proprio.

Neque dicas, quòd si innocens videat in Deo, se torquendum in æternum, non posset tristari; ergo neque peccator, qui videt, se justè odio haberi. Antecedens probatur, quia Christus Dominus in horto, ut notat Suarius *tom. 2. in 3. partem*, nonnisi miraculosè tristitiam passus est avocando animum ab iis, à quibus poterat consolari; quia scilicet videndo in Deo, ab ipso cruciari, tristari non poterat naturaliter.

Sed omisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu videns Deum inclinatur ad conformandum se voluntati Divinæ, & ad amandum magìs obsequium, & bonum Dei, quàm proprium; quare cùm ex voluntate Dei torqueatur, in hoc ipso summè gaudet, quòd adimpleatur Divina voluntas: At in casu nostro reatus odii in peccatore non habetur ex voluntate Divina, sed ex propria culpa, nec redundat in obsequium, sed in contemptum Dei. Unde videns Deum in mortali, non deberet inclinari ad amandum talem reatum, tanquam conformem voluntati Divinæ, sed potiùs ad odio habendum, tanquam difformem, & sic de malo proprio deberet summè tristari. Et ratio à priori est, quia solùm carentia boni debiti mali nomen accepit ex Augustino; non est autem debitum creaturæ carere cruciatibus contra voluntatem Dei, & ideo crux à Domino volita non est mala creaturæ; unde nec potest de ea tristari. Contra verò debitum est homini carere reatu odii Divini, & non esse Dei inimicum; unde qui in Deo talem reatum vi-

deret, inspiciendo proprium malum, summè tristaretur.

Neque replices, quòd possit Deus videnti se in mortali non revelare suum peccatum, & sic non esset miser, sed beatus. Nam contra est, quia sicut non est felix, qui putat, aut somniat, se esse felicem, ità nec qui ignorat proprium peccatum, quod est summum malum, & miseria.

XII. Dico nunc cum Suario 1. 2. *disp.* 10. *sect.* 1. *n.* 23. Med., Salas, Tannero, Hurtado contra Vasquium *disp.* 11. *c.* 10. Becanum, Granadum, Turrianum. Potest divinitus aliquis in sensu composito peccati lethalis habitualis Deum videre.

PROB. Visio Dei non est ipsa expulsio formalis peccati, ut supponimus; sed solùm est exigentia connaturalis, ut conjungatur cum gratia praevia, formaliter expulsiva peccati; non secus ac calor est solùm exigentia connaturalis expulsionis frigoris; atqui Deus potest exigentias naturales frustrari, ergo sicut potest divinitus componi calor, & frigus in summo in eodem subjecto, ità pariter visio Dei, & peccatum habituale.

XIII. Confirm. Quia in hac conjunctione peccati cum visione nulla apparet repugnantia neque moralis, neque physica. Non habetur primò repugnantia moralis, quatenus scilicet indecens sit Deo, tantum donum peccatori concedere. Nam hoc non esset donum, & praemium, sed poena, cùm per hanc visionem terminatam ad Deum sibi aversum, peccator evaderet miserrimus. Deinde praescindendo, an hic haberet beatitudinem quoad essentiam, ut loquitur Suarius, non quoad statum, & perfectionem beatitudinis, nulla esset indecentia in Deo, quòd sicuti tot dona supernaturalia concedit peccatoribus, ità etiam contra exigentiam naturalem concedat Visionem sui.

Neque secundò habetur repugnantia physica, quatenus scilicet visio per se ipsam constituit hominem formaliter sanctum, participantem naturam Divinam perfectiori modo, quàm participetur per gratiam. Nam vel suppo-

poni

poni potest, visionem non esse de se formam sanctificantem, ut dicemus in de Gratia *disp.* 4. *qu.* 8. cum communiori contra Oviedum, & alios; Vel supponi potest cum Suario *lib.* 7. *de gratia c.* 20. quòd forma sanctificans non constituat hominem sanctum, donec intelligatur cum suo effectu secundario, qui est expulsio peccati, quam expulsionem exigit connaturaliter, ut calor exigit expulsionē frigoris; ità tamen, ut possèt divinitus non expellere.

Neque repugnat demum, quia visio Dei conjungitur cum amore perfectissimo, qui formaliter peccatum expellit. Nam primò potest divinitus stare visio, quin Deus velit ad amorem concurrere, ut ostendimus *quæst.* 5. Deinde dato, quod conjungatur cum amore perfectissimo, supponendum cum communissima contra Vasquez, amorem hunc non esse formam sanctificantem, atque adeò non expellere peccatum habituale formaliter, ut dicemus in eadem quæstione de Gratia.

ARTICULUS IV.

An etiam mortale actuale cohærere possit cum Dei visione?

XIV. CEnseo, de potentia absoluta etiam peccatum mortale actuale componi posse cum Dei visione, dummodo hæc sit in posteriori natura ad illud. Dixi de potentia absoluta, quia visio de facto, atque adeò connaturaliter est directiva actuum voluntatis, & in priori ad illos, unde cùm necessitet ad Dei amorem, conjungi nequit cum mortali actuali. Ità Ovied. *cont.* 3. *p.* 4.

Prob. & explicatur conclusio. Si Deus decernat sive in præmium, sive saltem sub conditione actionis alicujus externæ bonæ, puta eleëmosynæ infundere visionem Dei, etiamsi tunc erogans eleëmosynam committat aliud peccatum mortale, puta vindictæ, hujusmodi visio data in præmium, aut sub conditione eleëmosynæ, conjungetur cum peccato actuali vindictæ absque ullo incon-

venienti: ergo peccatum actuale, & visio Dei de potentia absoluta conjungi possunt. Antecedens probatur, evacuando inconvenientia, quæ opponuntur.

XV. Neque enim primò sequeretur inconveniens ullum, ortum ex effectibus formalibus moralibus peccati, & visionis. Ratio est, quia eosdem effectus formales morales præstat peccatum actuale, & peccatum habituale, ergo cùm ostenderimus articulo superiore, effectus formales morales peccati habitualis non pugnare cum effectibus formalibus visionis, neque peccatum actuale pugnabit cum visione ex hoc capite.

Neque sequeretur secundò inconveniens ortum ex eo, quòd visio destruat libertatem ad peccandum, quam supponit peccatum habituale; Nam etiamsi visio necessitet ad non peccandum peccato consequente ad ipsam visionem, relinquit tamen potentiam liberam ad peccatum non directum à visione, ut ostendimus articulo primo; Unde potest in posteriori ad peccatum consurgere visio.

Neque repugnat tertiò ex eo, quòd peccatum stet cum summa miseria, nempe cum reatu odii divini; unde consistere non potest cum visione, quæ est felicitas. Nam, ut diximus articulo superiore, visio Dei data peccatori non esset felicitas, & præmium, sed pœna. Adde, posse hìc supponi ex tractatu de Pœnitentia, quòd peccatum remitti possit in instanti, quo fit, unde sive formaliter per visionem, sive per gratiam sanctificantem, à peccato actuali tolleretur macula juris, remanente maculâ facti, ac proinde visio conjungeretur cùm lethali actuali absque reatu odii Divini.

Neque repugnat ultimò, quia visio necessitat ad actum amoris, unde conjungerentur simul peccatum actuale, & amor Dei, quæ sunt incomposibilia. Nam præscindendo ab ea opinione Oviedi, de qua diximus articulo primo, quòd possint divinitus saltem pro diversis naturæ signis amor, & odium, assensus, & dissensus,

Resp.

Respondeo, quòd posito peccato actuali non impediretur pro eodem instanti existentia visionis, sed impediretur amor naturâ suâ consequens ad visionem; quamvis enim visio sit causa necessaria amoris, non debet tamen illum causare, quando datur impedimentum, quòd esset peccatum existens in priori ad visionem; nullus enim effectus produci potest, nisi sublatis impedimentis: Ad eum modum, quo actus scientiæ si coexisteret cum actu opinionis, impediret actualem formidinem, cùm qua opponitur scientia; quamvis non impediret actum ipsum opinionis, cum quo scientia non opponitur: Sic etiam paries v. gr. impedit, ne protendatur lux solis, cum qua opponitur opacitas; sed non impedit, ne protendatur calor, cui opacitas non opponitur. Pariter si in intellectu detur judicium probabile falsum, ex gr. quòd Berta sit mortua, & Deus in posteriori ad hunc actum, infunderet speciem evidentem de ejus vita, talis species causaret tantùm simplicem apprehensionem de vita Bertæ, non verò judicio opposito, quòd vivat. Demum si in præmium desiderii de beatitudine conferat Deus Petro visionem beatam, ad hanc non consequeretur gaudium, quod opponitur cum desiderio prævio. Idem dicas in casu nostro.

QUÆSTIO VII.

Num possit aliquis beari formaliter per ipsam Visionem increatam Dei, aut per Visionem creatam à solo Deo productam?

DOcuerunt nonnulli apud Oviedum, & apud Lumbier de Incarnatione, *num.* 138. Beatos omnes videre de facto Deum per ipsam Dei Increatam visionem: sicut humanitas Christi Domini est formaliter subsistens, & sancta per ipsam Verbi subsistentiam, & sanctitatem.

Alii cum Okamo, Gabriele, Paludano apud Amicum *disp.* 2 *sect.* 5. putarunt, actus vitales beatificos de facto in Beatis à solo Deo produci. Utrumque tamen etiam de possibili communiter à Doctoribus negatur. Quod nobis examinandum in hac quæstione, quæ concernit operosam illam difficultatem de actibus vitalibus; an scilicet in sua ratione formali includant actualem dependentiam à principio vitæ, tam in genere causæ efficientis, quàm sustentantis? Si enim includant, apertum est, beatum non posse vitaliter operari, ac vivere in actu secundo, atque adeo nec formaliter beari per Increatam Dei visionem, cùm non possit hæc ullatenus ab intellectu creato produci: Immo nec posset beari per Visionem creatam à solo Deo productam citra concursum potentiæ intellectivæ.

ARTICULUS I.

Num possit Visio Increata esse nostra formalis beatitudo?

I. R*Esp. Negativè.* Ita communiter contra Patrem Bonæ spei, tom. 1. *disp.* 4. & alios Recentiores.

PROB. Beatitudo formalis in Beato est perfectio quædam per modum actûs secundi vitalis, & immanentis; sed impossibile est, visionem Increatam communicari intellectui creato per modum actûs secundi vitalis; ergo impossibile est, visionem increatam esse nostram formalem beatitudinem. Major constat ex Scripturis, Symbolo fidei, Conciliis, & Patribus, explicantibus beatitudinem sub ratione & nomine Vitæ æternæ; quod etiam docuit Philosophus in Ethicis; ut proinde Theologi admittentes etiam in via aliquam beatitudinem supernaturalem in justis, quamvis inchoatam, & incompletam, illam reponant in actibus vitalibus supernaturalibus meritoriis, maximè virtutum Theologalium. Et ratio à priori est

est, quia nemo censetur felix, nisi vivat etiam in actu secundo, & percipiat vitaliter, se possidere summum bonum possessione perfectissimâ, non quidem intensivè, sed quoad speciem sui, quatenus est perfectissima, tum ratione objecti præstantissimi, tum ratione modi tendendi; cùm debeat ita objectum sibi appropriare, ut sit in potentia proxima ad percipienda ex illo omnia commoda naturæ, & meritis consentanea. Unde ex Philosopho diximus, dormientem felicem esse non posse, quodcumque bonum possideat, cùm non vivat in actu secundo, nec percipiat vitaliter objecti possessionem.

Minor itaque probatur, quia quod se habet per modum actûs secundi vitalis, si non identificatur cum principio vitæ (ut identificatur in Deo) debet à principio vitæ procedere, ab eo dependere, atque illud informare; Visio autem increata nequit ab intellectu creato dependere, nec illum informare; ergo non potest habere rationem actûs secundi vitalis relatè ad intellectum creatum. Major probatur; quia si actus vitalis non procedat à principio vitæ, nec illud informet, sed merè assistat, tunc Vivens non dicitur formaliter percipere objectum, nec vivere in actu secundo; Sicut aqua non dicitur formaliter calefacere, sed merè denominativè, si virtus calefactiva non informet aquam, & ab ea procedat, sed merè illi uniatur. Et ratio à priori est, quia sicut Vivens definitur, *Principium motûs ab intrinseco*; ita actus vitalis definitur, *Motus ab intrinseco*, adeo ut debeat esse ab hoc, & in hoc, seu debeat procedere ab eo subjecto, in quo est, quod clarius fiet articulo sequenti.

Confirm. Ab absurdo, quia Intellectio Divina non solùm est visio, sed etiam comprehensio Dei; ergo si intellectus creatus unitus Intellectioni divinæ posset denominari videns Deum, & beatus, posset pariter denominari comprehendens Deum; quod nemo dixerit, cùm de fide sit, Deum esse à Creatura incomprehensibilē. Prætere-

quàm

quam quòd omnes beati æqualiter viderent Deum, si eâdem visione increatâ illum viderent: Sicuti omnes homines, & Angeli essent æquè beati, si unirentur hypostaticè Deo, & sanctificarentur sanctitate Increatâ.

II. OBJIC. 1. Tanta unio requiritur inter subsistentiam divinam, & humanitatem, ut illa reddat hanc in actu subsistendi, quanta inter intellectionem Divinam & intellectum creatum, ut illa reddat hunc in actu intelligendi; sed in primo casu non requiritur unio per idenditatem, neque per informationem propriè dictam, quæ fert complere subjectum, & ab eo compleri; ergo neque in secundo casu.

Confirm. Humanitas Christi Domini sicuti redditur subsistens per subsistentiam Verbi, ita per ejusdem Sanctitatem substantialem, & infinitam redditur infinite sancta, quin Sanctitas Increata informet informatione propriè dictâ Humanitatem; ergo idem potest dici de Intellectione increata respectu intellectûs creati.

Resp. 1. Si paritas curreret, omnes Beati essent æqualiter beati: Sicut omnes Humanitates assumptæ debent esse æquè sanctæ, & subsistentes. *Resp.* 2. per instantiam: subsistentia, & Sanctitas Verbi unita Humanitati reddunt illam formaliter subsistentem, & sanctam: ergo pariter Omnipotentia, Immensitas, Æternitas Verbi unita humanitati reddunt istam Omnipotentem, Immensam Æternam; quod nemo dixerit. Et ratio disparitatis est, quia Humanitas ratione suæ limitationis est incapax, ut denominetur Immensa, Omnipotens; capax verò, ut denominetur Subsistens, Sancta; ergo etiamsi Immensitas, & Omnipotentia possent uniri per modum formæ Humanitati, non per hoc ista denominaretur immensa, & omnipotens: Sicut Christus Dominus non denominatur Filius adoptivus, quamvis informetur gratiâ accidentali, quæ est adoptio, eò quòd detur in Christo D. incapacitas ad talem denominationem. Intellectus autem Beati est quidem

quidem capax, ut denominetur videns Deum, sed nequit hanc denominationem habere ab intellectione Increata tanquam à forma, quia eo ipso deberet esse infinitè intelligens, sicut Humanitas à sanctitate increata redditur infinitè sancta.

Ratio à priori, quæ facit ad rem nostram, est, quia prædicata Divina illas tantùm denominationes tribuere possunt creaturæ, quæ tribui possunt citra imperfectionem; hujusmodi autem sunt denominationes subsistentis, & sancti, non verò Immensi; Omnipotentis, Intelligentis; ergo &c. *Min.* Prob. quia, ut Humanitas Christi Domini reddatur subsistens, satis est, quòd innitatur subsistentiæ Divinæ, terminetur, & compleatur ab illa in ratione subsistentiæ; ad quod præstandum satis est, quòd subsistentia Divina se habeat per modum termini complentis, & perficientis, non verò per modum formæ, quæ simul compleatur, & perficiatur ab Humanitate; quod enim sustentat ex suo conceptu non debet perfici ab eo, quod sustentatur. Pariformiter sanctitas ex suo conceptu formali fert munditiem, & elongationem à peccato, amabilitatem, & æstimabilitatem, fundantem jus ad dona supernaturalia; per hoc autem præcisè, quòd Humanitas innitatur sanctitati increatæ, habet hujusmodi prædicata in summo gradu, & ideo sanctitas Increata reddit Humanitatem formaliter [seu verius suppositaliter] infinitè sanctam, quin eatenus debeat illam informare informatione propriè dictâ, quæ trahat imperfectionem in sanctitatem Divinam: Contra verò ut creatura dicatur Immensa, & sit ubique, non satis est, quòd uniatur Immensitati increatæ existenti ubique [sicut non satis est, quòd intellectio creata uniatur animæ existenti etiam in pede, ut intellectio dicatur esse etiam in pede] sed requireretur, quòd Immensitas esset accidens informans Humanitatem, sicut ubicatio informat subjectum ubicatum. Idemque dicas de omnipotentia, & æterni-

ternitate, & potiori jure de intellectione increata. Nam, ut ostendimus, non satis est, intellectionem uniri intellectui, ut denominet intellectum intelligentem, sed præterea requiritur, quòd pendeat ab intellectu in genere causæ efficientis, & sustentantis; quod cùm sonet imperfectionem, intellectioni increatæ competere non potest.

In forma itaque *Dist. Majorem*: tanta requiritur unio in utroque casu, si fiat sensus, quòd æqualis est distantia extremorum inter subsistentiam, & Humanitatem, ac inter intellectionem increatam, & intellectum creatum, *concedo majorem*: si fiat sensus, quòd ejusdem rationis debeat esse unio, *Nego majorem, & Consequentiam*; subsistentia enim Verbi non debet uniri Humanitati per modum formæ, quæ de naturâ suâ perficit, & perficitur; sed per modum simplicis termini complentis, ac sustentantis, qui de natura sua perficit, quin perficiatur: contra verò intellectio, ut denominet intellectum intelligentem, uniri debet per modum formæ, quæ ab intellectu dependeat. Et per hæc patet ad confirmationem.

III. OBJIC. 2. Deus est essentialiter sua intellectio increata, & est intimè conjunctus intellectui Beatorum; ergo reddit illum formaliter intelligentem, & beatum. Prob. *Conseq.* Quia si Deus esset formaliter calor, & uniretur subjecto capaci talis denominationis, redderet illud formaliter calidum; ergo cùm sit formaliter intellectio, si uniatur intellectui, qui potest denominari intelligens, reddit illum formaliter intelligentem.

Resp. nego conseq. Sicut Immensitas increata, & æternitas non reddunt Humanitatem formaliter immensam, & æternam, esto posset esse ubique, & ab æterno, ac in æternum. Ad probationem, si supponatur, quòd Deus sit formaliter calor, & sit accidens potens informare subjectum, *concedo*, secus, *Nego Antecedens, & Consequentiam.*

ARTI-

ARTICULUS II.

Num possit formalis nostra Beatitudo à solo Deo produci?

IV. RESpondeo, neque posse intellectum Beati formaliter beari visione creatâ à solo Deo productâ, absque influxu ejusdem intellectûs. Ita communiter apud Amicum hìc *disp. 2. sect. 5.* contra Okamum, Gabrielem, Paludanum, & alios.

PROB. Ex dictis, quia felicitas est operatio vitalis, seu vita in actu secundo; sed operatio vitalis non solùm debet informare subjectum, & ab eo sustentari, sed etiam debet effectivè procedere ab intrinseco, seu ab ipso principio vitæ; ergo si absque influxu intellectûs visio Dei producatur à solo Deo, & intellectui uniatur, non poterit intellectum denominare videntem, seu vitaliter operantem; & consequenter nec beatum. Utraque præmissa probata est articulo superiore; diximus enim, operationem vitalem essentialiter esse motum ab intrinseco, nec posse intelligi, quomodo vivens percipiat objectum vitaliter, si non producat actum vitalem; sicuti aqua non calefacit formaliter passum, sed solùm denominativè quia non producit in se ipsa calorem, à quo illud calefiat.

Confirm. 1. Quia implicat, motum localem hominis ex gr. esse ab extrinseco, & esse vitalem; ergo pariter implicat, motum intellectualem, seu intellectionem esse vitalem, & esse ab extrinseco. Consequentia probatur, quia sicut motus localis per hoc præcisè desinit esse vitalis; quia est ab extrinseco sine influxu mobilis; ita etiam motus intentionalis desinit esse, & denominari vitalis, sublatâ dependentiâ ab intrinseco principio vitæ.

Confirm. 2. A posteriori, quia tunc aliquid dicimus incipere, aut desinere vivere, cùm incipit, aut desinit moveri

moveri, non, non quidem ab alio (cùm etiam cadavera ab alio moveantur) sed à se, seu ab intrinseco; ergo si intellectus non moveatur à se ad intellectionem, illámque immediatè producat, non poterit dici, quòd per illam vivat; unde nec poterit per illam beari.

Confirm. Demum à priori, quia in eo dicendum consistere actionem vitæ in actu secundo, quòd ita convenit omnibus viventibus in communi, ut quo perfectius ab aliquo participatur, eo perfectius illud dicatur vivere; atqui ratio motûs ab intrinseco convenit omnibus viventibus, & quo magis aliquid participat hanc rationem movendi se ab intrinseco, eo perfectius dicitur vivere; èrgo vita in actu secundo est motus ab intrinseco, seu actus productus à principio intrinseco. Minor constat inductione; nam plantæ sunt in infimo gradu viventium, & movent se solùm ab intrinseco in ordine ad operationes vegetativas; animalia etiam ad sensitivas; homo etiam ad rationales; Angeli ad vitam longè perfectiorem intelligendi; & Deus, qui est perfectissima vita in actu secundo, illam habet à se, unde dicitur moveri ab intrinseco impropriè, quatenus non ab alio habet operationes suas vitales intelligendi, & volendi. Hoc autem quòd est moveri ab intrinseco, ita omnibus viventibus convenit, ut non competat non viventibus, seu inanimatis; quorum actiones vel sunt transeuntes in extraneum subjectum, ut cùm ignis producit ignem, vel si terminantur ad intra, ut quando aqua recuperat pristinum frigus, aut lapis centrum, tunc vel habentur ejusmodi effectus per resultantiam; vel producuntur à forma inanimata tanquam ab instrumento generantis, quod sicut dat esse, ita dat consequentia ad esse, nempe proprietates physicas; atque adeo operationes omnes inanimatorum sunt motus ab extrinseco: Ubi è contra animata moventur ab intrinseco, quia determinatio ad motum non habetur à generante extrinseco pro instanti generationis, sed ab ipso genito

secun-

secundùm opportunitatem objecti sibi propositi; unde moveri possit ad suam perfectionem, etiam prout existens in statu sibi naturali; ut fusiùs explicatur in libris de Anima.

V. OBJIC. I. Salvari potest vitalitas actûs per hoc, quòd subjectum sit vivens, seu Vita in actu primo, & recipiat formam aptam denominare tale subjectum, puta intellectionem, & quòd unio tantùm hujus intellectionis cum intellectu, non verò ipsa intellectio, procedat ab intrinseco, seu producatur à vivente; sic enim subjectum, quod denominaretur intelligens, seu videns Deum, activè concurreret ad hujusmodi denominationem, atque adeò moveretur ab intrinseco, & viveret vita in actu secundo; ergo salvari potest, quòd beatus videat Deum, & sit felix per visionem à solo Deo productam: Sicut ignis denominaretur formaliter calidus, etiamsi calor à solo Deo produceretur; & homo denominatur justus, etiamsi à solo Deo gratia producatur.

Resp. nego antecedens: Sicut enim non diceretur mereri homo, si actus meritorius producatur à Deo, & ipse tantùm producat unionem cum tali actu meritorio, quia ipse non moveret se ab intrinseco ad talem actum; unde talis actus non esset vitalis: ita in casu nostro. Et ratio est; quia vita in actu secundo est ipse actus vitalis procedens ab intrinseco, non verò unio cum actu vitali; unio enim est vitalis ut quo, non ut quod; sicut unio cum albedine est tantùm alba, ut quo: Universim enim unioni, & cuivis modo ea tantùm prædicata competunt, quæ spectant ad indifferentiam tollendam, non verò quæ competunt termino unito; ergo ratio vitalitatis, seu motus ab intrinseco, quæ convenit actui, non competit unioni: Sicut vitalitas in actu primo, quæ competit animæ, non competit unioni, quâ anima unitur corpori; ergo non satis est, unionem intellectionis esse ab intrinseco, ut intellectus habeat vitam in actu secundo, ac beatitudinem formalem.

Neque valet paritas adducta de calore, & de gratia. Nam cùm istæ formæ non sint vitales, satis est, quòd uniantur subjecto, ut denominent, etiamsi non procedant ab intrinseco.

VI. OBJIC. 2. In Ps. 83. dicitur, *Gratiam & gloriam dabit Dominus*: ergo sicut gratia, ità & visio beata, quæ est gloria, à solo Deo producitur: Aliter si intellectus etiam beatorum illam produceret, beatus semetipsum bearet, & beatitudo non esset donum Dei.

Confirm. 1. Quia prima sancta cogitatio intellectûs, & pia affectio voluntatis sunt actus vitales, & tamen ex Aug. & Concilio Arausicano II. illas Deus operatur in nobis sinè nobis.

Confirm. 2. Quia habitus supernaturales producuntur à solo Deo; ergo à fortiori Visio beatifica, quæ est forma supernaturalis omnium perfectissima. Præsertim quia videtur producenda per Creationem, cùm non contineatur intra potentiam subjectivam animæ: quod autem creatur, à solo Deo producitur.

Resp. Gratiam à solo Deo produci, non verò gloriam; cùm gloria, seu visio beatifica sit actus vitalis, ad quem debet potentia vitalis activè concurrere; & ideò communiter dicimus contra Thomistas, lumen gloriæ non esse totam rationem agendi relatè ad visionem beatam, eò quòd debeat etiam intellectus ad illam concurrere ratione suæ vitalitatis. Esto autem, lumen gloriæ esset tota ratio agendi, adhuc visio diceretur esse ab intrinseco, quatenus esset à lumine intrinseco, ratione cujus intellectus est potentia in ordine ad effectum supernaturalem. Dicitur autē gloria à Deo nobis dari, quia ad ipsam principaliter Deus concurrit, medio lumine supernaturali; unde etiam dicitur esse Dei donum; & ob eandem rationem nos dicimur à Deo beari, non à nobismet ipsis, quamvis etiam activè concurramus ad Visionem beatificam.

Ad 1. confirm. Actus illi supernaturales vitales dicuntur

tur fieri in nobis sinè nobis, hoc est sinè nobis liberè concurrentibus, non verò absque nostro physico influxu in illos; ut communiter docent; & eruitur ex Trident. *sess. 6. can.* 4. ubi loquens de libero arbitrio circa actus supernaturales damnat eos, qui dicunt, liberum arbitrium *Velut inanime quoddam nihil omnino agere, meréque passivè se habere.*

Ad 2. Licèt visio sit perfectior habitibus supernaturalibus, non per hoc debet esse unicè à Deo: cum enim sit vitalis, non potest esse sinè concursu intellectûs; secus verò habitus, qui non sunt vitales. Immò non alia de causa visio dicitur vitalis, non verò habitus, quamvis uterque sit in potentia vitali; quia scilicet visio est motus ab intrinseco & essentialiter pendet, tum effectivè, tum sustentativè à principio vitali; habitus verò solùm pendet ab intellectu, tanquam à sustentante. Continetur autem visio intra potentiam subjectivam animæ obedientialem, & ideo non creatur, sed educitur; quod etiam dici debet de quovis actu meritorio supernaturali.

VII. Objic. ult. Potest Deus in genere efficientis supplere quicquid potest agens creatum; ergo poterit solus Deus producere cognitionem, quam potest simul cum intellectu; quo posito, non est, cur non denominetur intellectus cognoscens, si à tali cognitione informetur; cùm subjectum sit aptum ad talem denominationem suscipiendã.

Resp. Si argumentum probaret, evinceret, posse etiam à solo Deo produci in anima actum meritorium, & sic animam mereri absque propria operatione. Concedo equidem, quòd Deus possit se solo producere cognitionẽ, in quantum qualitas est, juxta sententiam Thomistarum apud Amicum *loc. cit.* non tamen in quantum est actus vitalis, seu cognitio potens denominare intellectum vitaliter operantem, & cognoscentem; unde si intellectui uniretur cognitio à solo Deo producta, denominaret intellectum dumtaxat habentem cognitionem, non secus ac, si

cognitio esset in lapide, juxta dicta *quæst.* 5. *art.* 1. quare *nego consequentiam.*

Adde, id verum esse in hypothesi, quòd cognitio procedat ab intellectu per actionem distinctam, in qua tantùm hypothesi eadem esset cognitio, in quantum qualitas est, sive à solo Deo producatur, sive cum concursu intellectûs; si autem supponatur cum nonnullis apud Vasquez 1. 2. *disp.* 9. *c.* 4. Actus vitales non produci, nec uniri actione, & unione distinctâ, sed esse instar modorum, tunc nullatenus posset à solo Deo produci cognitio, sicut nec alius modus.

VIII. Ex dictis ad eruditionem colliges, quòd esto, vera esset sententia nonnullorum apud Platel. *de Incarn. cap.* 1. *n.* 7. quòd scilicet possit Deus suâ Immensitate supplere defectum ubicationis creatæ; ità ut creatura formaliter ubicetur Immensitate secundùm virtualitatem illam, quâ Deus eminenter est hæc ubicatio; eo modo, quo creatura subsistit subsistentiâ Divinâ; non proinde posset intellectus creatus intelligere intellectione Increatâ; quandoquidem intellectio, quâ creatura intelligit, non solùm debet esse forma informans, ut est ubicatio creata, sed etiam debet ab intrinseco prodire.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Beatitudo formalis sit essentialiter perpetua, & cognoscens suam perpetuitatem?

I. SUpernaturalem beatitudinem de facto esse perpetuam, est de fide; dicitur enim Sap. 2. *Justi autem in perpetuum vivent*; & beatos de facto certos esse de perpetuitate suæ beatitudinis, communissimè docent Patres cum Augustino *lib.* 11. *de Civ. cap.* 11. ubi hæc habet: *Angelos Sanctos de sua superna felicitate securos, & certos esse, nemo ambigat.* Dubium tamen est, Utrùm perpetuitas, & perpetuitatis certitudo competant beatitudini tantùm connaturaliter, ut docent Scot.

Du-

Durandus, Okam, Granad. *tr.* 3. *disp.* 3. *sec.* 2. & alii apud Amicum hìc *disp.* 2. *sec.* 9. An essentialiter, ut docent D Thom. 1.2 *quæst.* 5. *art.* 4. Suarez, Vasquez, Lugo, & alii apud Amicum, & Oviedum? Ubi adverte, non esse quæstionem, Utrum ipsa visio, in quantum visio Dei est, sit essentialiter, an naturaliter perpetua, & indestruibilis? quod infra examinabimus; sed An beatitudo, in quantum beatitudo est metaphysicè accepta, sit perpetua essentialiter; unde videns Deum, ut sit beatus, debeat in perpetuum habere aliquam Dei visionem, & de hoc certificari, etiamsi posset divinitus hæc numero visio destrui. Dixi, quæstionem procedere de beatitudine metaphysicè accepta; nam ad beatitudinem formalem physicè completam utrumque hoc spectare, non videtur dubitandum; quomodo enim esset in statu omnium bonorum aggregatione perfecto, qui sciret, aut dubitaret, se aliquando de sua felicitate deturbandum? Unde Philosophus 1. *Eth.* 2. dixit, *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec una dies, nec breve ullum efficit tempus*; & Aug. loc. cit. habet, *Vera, perfectéque beata vita nonnisi æterna est.*

II. Prima conclusio: Beatitudo nostra formalis, præscindendò à naturali, vel supernaturali, debet esse saltem connaturaliter æterna.

Prob. Tum argumentis physicis, quia aliter non plenè satiaret appetitum, nisi saltem exigeret perpetuitatem; tum argumentis moralibus ex Pallavicino, quia Omne, quod est temporaneum, potest sinè imprudentia contemni; virtus autem cum suo præmio, quod est felicitas, non potest sinè imprudentia contemni; ergo felicitas non est temporanea, sed saltem connaturaliter æterna. Major constat tum ex verbis Christi D. Lucæ 5. *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, & post hac non habent amplius quid faciant*; tum etiam quia temporanea felicitas comparata cum eo infinito tempore, quo non erit, se habet

ut instans; (finiti enim ad infinitum nulla proportio) atque adeò meritò est contemptibilis. Minor verò videtur ex terminis clara; aliter quo virtus esset præstantior, esset magis exposita contemptui ob suam majorem arduitatem; quod nemo dixerit.

Confirm. Quia plures sunt actus virtutis, ad quos natura obligat, & quos in hac vita præmiare non potest, ut sunt occumbere pro fide, pro virtute, pro patria; absonum autem est dicere, quòd natura nolit, aut non possit hujusmodi actus virtutis præstantissimos præmiare; quamvis enim ipsa sibi pretium sit virtus, debuit tamen à natura distinctum habere præmium, ut homines ad eam allicerentur; aliter Deus, qui est Natura naturans, non disponeret omnia suaviter, nec esset liberalis, & justus in retribuendo; ergo post mortem expectandum præmium, & felicitas. Quod si semel admittatur, animam rationalem post hanc vitam aliquamdiu durare, ac beatè vivere, ineptè omninò, inopinabiliter negatur animæ rationalis, & felicitatis æternitas, ut advertit hìc Haunoldus.

III. Secunda Conclusio. Probabilius est, beatitudinem formalem esse essentialiter æternam, & cognoscere ut quo seu attingere suam perpetuitatem, certificando beatum de illa: Ità D. Thom. Suarius, Vasquez contra Scotum, & alios suprà laudatos.

Prob. 1. ex communi sensu Philosophorum, Theologorum, & Patrum, dicentium cum Aug. *lib. 5. de Civ. cap. 3. Beatorum vita beatissima esse non potest, nisi de sua fuerit æternitate certissima*; & infra additur, *Non enim beata erit, nisi secura.* ubi notat Suarius *disp. 14. cap. 3.* non esse recedendum à communi sensu, dum agitur de definitione rei: cùm autem omnes cum Augustino, & Aristotele *loc. cit.* doceant, Vitam non esse beatam, nisi sit secura, dicendum, ad conceptum essentialem beatitudinis pertinere hujusmodi securitatem; atque adeò non esse proprietatem beatitudinis.

Ne-

Neque dici poteſt, quòd illi loquantur de beatitudine phyſicè completa. Nam non negarent, dari poſſe beatitudinem ſinè ſecuritate, ſi ſecuritas non ſpectaret ad metaphyſicam eſſentiam beatitudinis; ſicuti quia brachium v. g. non ſpectat ad eſſentiam hominis metaphyſicam, ſed ad eſſentiam phyſicè completam, nequit dici, quòd ſinè brachio non detur homo.

PROB. 2. Ratione, quia beatitudo eſt perfecta poſſeſſio ſummi boni; atqui ad perfectam poſſeſſionem ſpectat ſecuritas de perpetuitate talis poſſeſſionis; ergo. *Prob. minor*, quia ad perfectam poſſeſſionem ſummi boni ſpectat depellere omnem anxietatem, etiam radicalem; qui autem non poſſidet bonum ſtabiliter, & cum ſecuritate, non poteſt non eſſe anxius de ejus amiſſione; ut qui poſſidet v. gr. divitias tantùm per horam. Quare poteſt divinitus eſſe quis eſſentialiter beatus ſinè fruitione Dei, aut etiam cum cruciatibus, hic & nunc, prout erat Chriſtus Dominus in Cruce, quia fruitio, & carentia cruciatuum conſequuntur naturaliter ad beatitudinem; Non poteſt tamen eſſe quis eſſentialiter beatus abſque ſecuritate de perpetuitate beatitudinis, quia cognitio perpetuitatis ſpectat ad conceptum beatitudinis, de cujus ratione eſt depellere anxietatem.

IV. Neque dicas 1. cum Scoto, non poſſe eſſe de eſſentia beatitudinis, quod beatitudinem ſupponit; atqui cognitio de perpetuitate beatitudinis beatitudinem præſupponit, ut quævis cognitio præſupponit ſuum objectum; ergo &c. Negatur enim minor: quandoquidem qui cognoſcit perpetuitatem ſuæ beatitudinis, non cognoſcit beatitudinem actu diſtincto reflexo; ſed eodem actu, quo Deum cognoſcit, attingit in Deo decretum de conſervanda eadem, vel ſimili viſione in perpetuum. Unde neque ſequitur, quòd beatitudo objectiva præter bonum Increatum includat bonum creatum, nempe perpetuitatē viſionis beatæ: Nam objectum beatitudinis eſt ſolus Deus

in quantum decernens beatitudinem in perpetuum conservare.

Neque dicas 2. visionem, & contemplationem Dei eandem esse, sive duret per horam, sive per annum, sive in perpetuum; ergo eadem erit beatitudo, posito, quòd beatitudo consistat in visione. Nam licèt visio Dei in ratione attingentis Deum, eadem sit, quantumcumque duret; non tamen in ratione beatitudinis, ad quam essentialiter requiritur, ut cognoscatur etiam perpetuitas felicitatis, seu ut cognoscatur decretum Dei cum ipso Deo identificatum de conservanda in perpetuum aliqua visione.

Neque dicas 3. esse etiam beatum illum, qui errore deceptus putaret, suam beatitudinem fore æternam, quamvis revera non esset futura in æternum. Nam beatitudo, ut docet D. Thom. 1. 2. *quæst.* 5. *art.* 4. nullum admittit malum; est autem malum maximum naturæ rationalis error intellectûs; atque adeò sic errans non esset beatus. Unde optimè Aug. *lib.* 11. *de Civit. cap.* 11. dixit: ***Non minùs nescientes error, quàm scientes timor beatos esse non sinit.***

Neque dicas 4. cum Vasquio *loc. cit.* esse beatum, qui errore deceptus putaret, temporaneam fore beatitudinem quæ revera in æternum esset conservanda. Nam hic ex duplici capite deficeret à conceptu beatitudinis, tum quia erraret, tum etiam quia anxius esset de amissione suæ beatitudinis.

Neque dicas 5. satis esse, ut beatus non advertat ad perpetuitatem suæ visionis. Nam eo ipso non haberet visionem adeò perfectam, ut requiritur ad conceptum beatitudinis; Non enim beata erit, ex Aug. nisi & secura. Quare non satis est, beatum non esse anxiū ex inadvertentia, aut ignorantia, sed debet anxietatem excludere ex perfectione visionis; Sicut enim caret scientiâ, seu possessione veri perfectâ, qui habet scientiam putatam, aut qui non advertit, rem ità esse, ut possit taliter esse, unde excludatur ab intelle-

ctu

ctu etiam formido radicalis; ita caret beatitudine, seu possessione summi boni perfectâ, qui beatitudinem habet putatam, quæ non expellat anxietatem etiam radicalem.

Neque dicas 6. satis esse, quòd beatitudo sit connaturaliter perpetua, ut excludat omnem anxietatem: sic nemo est anxius, ne lædatur à leone mortuo, per hoc, non possit ab illo naturaliter lædi, esto possit ab eo lædi miraculosè. Nam quamvis quando bonum non est summum, nemo sit anxius de eo amittendo, si non possit illud naturaliter amittere; & ideo nemo est anxius, ne lædatur v.g. à leone mortuo; At quando bonum est summum, ut est felicitas, ipsa possibilitas mali, seu amissionis reddit nos prudenter anxios, & sollicitos. Et ratio est, quia summum bonum, seu felicitas debet parere summum gaudium, atque adeo certitudinem metaphysicam de ejus inamissibilitate; & ideo beatitudo debet esse æterna essentialiter.

V. Objic. Christus Dominus erat essentialiter beatus in cruciatibus, quamvis in appetitu sensitivo tristaretur; quia in obsequium Numinis eos cruciatus patiebatur; ergo qui videret Deum, & in Deo decretum de deneganda perpetuitate beatitudinis, adhuc esset essentialiter beatus, & citra anxietatem, quia pariter in obsequium Numinis clarè visi, & summè amati carentiam beatitudinis in posterum subiret.

Resp. Nego Conseq. Disparitas est manifesta; nam sicut possidenti ingentes divitias non ingerit anxietatem jactura unius oboli, secus verò jactura omnium divitiarum; sic quando Jacob deprehendit filium Joseph esse Regem Ægyptiorum non poterat tristari, si nunc audiret jacturam alicujus ovis; secus si audisset ipsius Josephi mortem; ita videns Deum non est anxius, si aliquod bonum connaturaliter debitum sibi denegetur ad tempus; secus verò si ipsa beatitudo denegetur in æternum. Tenetur quidem voluntas etiam sui destructionem appetere, si id conferat in obsequium Numinis; at non proinde esset sine anxietate;

si id contingeret, cum talis anxietas naturaliter suboriatur. Et juxta hanc doctrinam procedit, quod transmisimus *quæst. 3. ad 1.* non fore scilicet beatum, ne essentialiter quidem, qui videret Deum, & careret amore fruitivo Dei, quia scilicet careret bono ingenti proprio naturæ rationalis qua talis, atque adeo non possideret Deum possessione perfectâ, attingendo in eo decretum de non concurrendo ad tantum bonum.

VI. Tertia Conclusio: quamvìs beatitudo ex suo conceptu sit essentialiter æterna, beatitudini tamen supernaturali quà tali, non repugnat temporaneitas; atque adeo si beatus videret in Deo decretum de destruenda visione supernaturali post annum, adhuc esset beatus, dummodò tamen certus esset, nunquam sibi defuturam beatitudinem naturalem, debitam, & exigitam.

Prob. Non minuit beatitudinem carentia alicujus boni indebiti, puta Unionis hypostaticæ, Visionis intensioris &c. dummodò habeatur perfecta possessio summi boni juxta mensuram propriæ dispositionis, & capacitatis ad illam, nec non certitudo de perpetuitate talis possessionis; Atqui totum hoc haberet, qui elevaretur ad beatitudinem supernaturalem per annum dumtaxat possidendam, cum securitate, quod non sit sibi defutura in æternum beatitudo naturalis debita, & exigita; ergo habens beatitudinem supernaturalem ad tempus, esset perfectè beatus.

Confirm. 1. Quia si Deus Angelo habenti de facto beatitudinem intensam ut tria, perpetuam, velit per horam dare beatitudinem intensam ut quatuor, non esset dicēdus minus felix, quàm sit nunc; quandoquidem additio novi boni, videlicet beatitudinis intensioris per horam, non minuit, sed auget felicitatem; ergo etiam in casu conclusionis.

Confirm. 2. Quia procul dubio esset beatus beatitudine naturali, qui sciret, se fore beatum eâ beatitudine solùm per annum & post annum fore in æternum beatum beati-

beatitudine ſupernaturali;ergo erit etiam beatus beatitudine ſupernaturali, qui ſciret, ſe fore beatum eâ beatitudine ſolùm per annum, & poſt annum fore beatum beatitudine naturali in æternum. Etenim bonum illud beatitudinis ſupernaturalis ad aliquod tempus, quòd ſuperadditur æternitati beatitudinis exigitæ,auget potius, quàm minuat felicitatem.

VII. OBJIC. I. Quod repugnat generi, non poteſt non repugnare ſpeciei; ſed temporaneitas repugnat beatitudini ut ſic, juxta dicta in ſecunda Concluſione; ergo etiam beatitudini ſupernaturali.

Reſp. diſtinguo minorem: repugnat beatitudini ut ſic temporaneitas ſimpliciter, ſeu cujuſvis beatitudinis,*concedo*;temporaneitas alicujus determinatæ beatitudinis,*nego minorem, & diſtinguo conſequens*: repugnat beatitudini ſupernaturali temporaneitas cujuſcumque beatitudinis, *concedo* temporaneitas beatitudinis ſupernaturalis, quæ ſtet cum perpetuitate beatitudinis naturalis,*nego conſeq*. Ad eum modum, quo creaturæ v. gr. repugnat carentia ſimpliciter cujuſvis ubicationis; at creaturæ in quantum ubicatæ Neapoli, non repugnat carentia ubicationis Neapolitanæ, dummodò illi ſuccedat alia ubicatio, qua ubicetur.

VIII. OBJIC. 2. Beatitudo eſſentialiter debet eſſe æterna in eo gradu, & menſura, quam quiſque, ſpectatâ propriâ capacitate, & meritis, obtinere poteſt; ſed poſitâ elevatione hominis ad finem ſupernaturalem, poteſt homo,ſpectatâ propriâ capacitate,& meritis,obtinere beatitudinem ſupernaturalem; ergo ſupernaturalis beatitudo debet eſſe æterna.

Confirm. Quia ſi poſſet eſſe temporanea, poſſet etiam eſſe inſtantanea,& in tranſitu; ſed hoc repugnat conceptui beatitudinis, quæ eſt Status omnium bonorum aggregatione perfectus, atque adeo fert permanentiam; ergo.

Reſp.

Resp. Dupliciter elevari posse creaturam rationalem ad finem supernaturalem obtinendum; primò in perpetuum, secundò ad tempus, puta per annum; cùm enim talis beatitudo sit indebita, sicut gratis dari potest in perpetuum, ita etiam ad tempus. Quare si elevatio sit ad finem supernaturalem obtinendum in perpetuum, non potest beatitudo supernaturalis esse temporanea; quia eo ipso, ac deficit bonum debitum, habetur malum, & miseria; atque adeo carentia beatitudinis: positâ autem elevatione in perpetuum, beatitudo supernaturalis est debita in perpetuum; ergo si esset temporanea, deficeret à conceptu beatitudinis: contra verò si elevatio sit ad tempus, poterit beatitudo supernaturalis esse temporanea, quia carentia boni indebiti non potest reddere miserum, aut minuere felicitatem. In forma itaque *dist. maj.* beatitudo debet esse æterna in eo gradu, in quo quilibet est capax illam obtinere, si sit capax naturaliter, *concedo*; si sit capax per elevationem ad finem supernaturalem, *subdistinguo*: si talis elevatio sit ad finem supernaturalem obtinendum in perpetuum, *concedo*; si obtinendum ad tempus, *nego maj. & Distinguo min.* positâ elevatione ad finem supernaturalem obtinendum in perpetum, pro ut est de facto, potest homo illam obtinere in perpetuum, *concedo*; positâ elevatione ad tempus, pro ut contingere potest in alio ordine, *nego minorem & consequentiam.*

Ad confirmationem, *concedo sequelam, & nego minorem:* beatitudo enim est status, & debet esse permanens, in quantum est beatitudo, & possessio boni exigiti, non verò in quantum est beatitudo supernaturalis, & possessio boni non exigiti, & indebiti. Quare D. Paulus raptus ad tertium Cœlum etiam tunc beatus fuisset beatitudine supernaturali per visionem Dei in transitu, si vidisset decretum de danda sibi post mortem beatitudine æterna saltem naturali, etiamsi ad obsequendum Numini

ni iterum ærumnas hujus Mundi esset passurus: Quicquid sit. an verè D. Paulus Deum videt aliqui enim apud Amic. *disp.* 9. de Deo *sect.* 26. admittunt, non solùm D. Paulum, & Moysen Deum vidisse in hac vita, sed etiam Adamum, Job, Isaiam, Petrum, & Joannem, D. Hieronymum, D. Benedictum, & alios. Negant ver òalii hoc universaliter de omnibus. Nam Exod. 33. dicitur. *Non videbit me homo, & vivet*; & 1. ad Tim. *Deum nullus homo videt; sed nec videre potest*. Suarius tamen, & Vasquez uni B. Virgini hoc privilegium concessum putant, interpretantes loca Scripturæ adducta, vel quòd ita accidat juxta communem providentiam, non ex privilegio speciali, vel, ut habet Aug. *lib.* 12. in Genesim, *cap.* 27. quòd videns Deum debeat quodammodo mori, & ita à carnalibus sensibus alienari, ut nesciat; utrum in corpore, an extra corpus sit, dum in illam rapitur visionem.

QUÆSTIO IX.

An visio beatifica ex natura sit Indestruibilis?

I. QUæstione præcedenti locuti sumus de visione, in quantum est beatitudo, nunc loquimur de visione secundum se, in quantum est talis entitas, quæ nunquam destruetur, inquirendo, num sit indestruibilis solùm ex libero Dei decreto, ut docet Vasquez, an verò etiam connaturaliter, & ex sua intrinseca exigentia divinitus frustrabili, ut putat Suarius *disp.* 14. sex 2. an demum essentialiter juxta sententiam Cardinalis de Lugo, & Esparsæ, unde illam Deus destruere nullatenus possit? Non esse essentialiter indestruibilem, dicemus quæst. sequenti, ostendentes repugnare essentialem indestruibilitatem creaturæ; nunc solùm quærimus, An citra miraculum destrui possit? quod etiam in tractatu de Angelis inquiri solet, num scilicet Angeli ex natura sua, & ab intrin-

trinseco sint inannihilabiles, an solùm ex libero Dei decreto? in quo pariter contrarii sunt Vasquius, & Suarius.

II. Prima conclusio: visio Dei ex sua natura est indestruibilis relatè ad causas secundas, non secus ac Angeli, & anima rationalis; quatenus scilicet à nulla causa creata destrui potest: ita communiter apud Oviedum hìc.

Prob. Quia visio beata habet subjectum de se perpetuum, nullum habet contrarium, non producitur, neque conservatur dependenter ab imperio voluntatis; ergo relatè ad causas secundas est naturaliter indestruibilis. Consequentia sequitur, quia quodcumque naturaliter destrui potest relatè ad causas secundas, vel destruitur quia deficit ejus subjectum, à quo dependet, ut deficiunt accidentia totius compositi, pereunte composito substantiali; vel quia deficit causa creata conservans illud, ut deficit lumen, deficiente sole; vel quia expellitur à contrario adveniente eidem subjecto, ut expellitur frigus ab aqua, adveniente calore; Et consequenter si nullo ex his modis visio Dei destrui potest, sequitur, quòd sit indestruibilis naturaliter relatè ad causas secundas; non secus ac Angeli, ac anima rationalis, qui saltem in hoc sensu dicuntur naturaliter immortales. Antec. itaque prob. & quidem quòd subjectum visionis sit incorruptibile, non dubitatur inter Catholicos: quòd verò visio Dei nullum habeat contrarium, patet, quia peccatum, à quo posset expelli, non potest subsequi Dei visionem: & quamvis juxta dicta *quæst.* 5. possit Divinitus videns Deum pro instanti sequenti peccare peccato destructivo visionis, non potest tamen naturaliter, quia ex natura sua visio dirigit ad omnes actus voluntatis, ut ibi ostendimus. Denique quòd visio non conservetur liberè, seu dependenter ab imperio voluntatis, prob. tum quia non potest beatus nolle beati-

beatitudinem formalem, sed ad illam amandam necessitatur, quia sicut in objecto beatifico omnis ratio boni relucet objectivè, ita in beatitudine formali formaliter; tum etiam quia dato, quòd posset voluntas nolle beatitudinem suam, non per hoc cessaret visio Dei; ut communiter docent contra Hurtadum; cùm enim illa non producatur cum influxu voluntatis, sed solùm à Deo, & intellectu, non potest voluntas impedire, ne existat, universim enim quicumque actus producitur ab intellectu, aut aliis potentiis, secluso voluntatis imperio, non potest per imperium voluntatis immediatè deficere.

III. Objic. cum Curiele: Visio pendet à lumine gloriæ; sed intellectui non debetur luminis gloriæ perpetuitas; cùm nihil supernaturale possit esse debitum; ergo lumen gloriæ potest naturaliter deficere; ergo naturaliter etiam deficere potest visio ex defectu luminis; atque adeo non est naturaliter indestruibilis relatè ad causas creatas.

Resp. Nego 1. *Conseq.* quamvis enim non debeatur intellectui perpetuitas luminis gloriæ, debetur tamen ipsi lumini perpetuitas propter easdem rationes, quia scilicet est qualitas naturâ suâ permanens, habens subjectum de se perpetuum, carens contrario, & à solo Deo dependens; hac enim ratione probamus, species intentionales in anima rationali nunquam destrui, & solùm destrui cognitiones; pendent enim cognitiones à speciebus debitè applicatis, & quia non semper species debitè applicantur ad producendam, vel conservandam cognitionem, ideo cognitiones destruuntur ex defectu causæ conservantis.

IV. Secunda conclusio: visio Dei est, etiam relatè ad primam causam, naturaliter indestruibilis, ut etiam dicemus de Angelis suo loco; atque adeo non nisi supernaturaliter destrui potest. Ita Suarius, & alii communiter contra Vasquez.

PROB.

PROB. Unumquodque naturaliter appetit, & exigit sui conservationem, & refugit à corruptione tanquam à potissimo malo suo; ergo visio Dei, quæ relatè ad causas secundas est naturaliter indestruibilis, contra exigentiam naturalem destrueretur à causa prima; ergo etiam relatè ad causam primam est naturaliter indestruibilis, & consequenter non nisi supernaturaliter, & miraculosè destrui potest. *antec.* constat experientiâ; calor enim v. g. naturaliter, & consequenter juxta exigentiam suam perseverat etiam in aqua, quousque à frigore expellatur.

Ratio à priori est, quia juxta philosophicum axioma: *Natura uti agitur, ita nata est agi*? seu quodcumque accidit in natura, ex inclinatione naturæ accidit, cum Deus suaviter, atque adeo cum inclinatione naturæ disponat omnia; aliter scire non possemus, an ignis naturaliter exigat calorem, Sol lucem, &c. atqui visio Dei nunquam destruitur; ergo ex exigentia, & inclinatione naturali non destruitur; atque adeo nonnisi supernaturaliter destrui potest.

Confirm. Illud dicitur supernaturaliter evenire, quod per nullam causam naturalem evenire potest, nec per ipsum Deum operantem ut Auctorem naturæ; atqui destructio visionis vi causæ naturalis evenire non potest, ut ostendimus in prima conclusione; Nec per ipsum Deum ut Auctorem naturæ; cùm Deus ut auctor naturæ inclinetur ad secundandas rerum exigentias, & ad conservandum quod exigit conservari, ut exigit Dei visio; ergo si destrueretur, ejus destructio esset supernaturalis.

V. OBJIC. 1. Si Dei visio exigeret semper durare, exigeret durationem æternam, hoc autem repugnat: essentia enim finita non potest exigere proprietatem infinitam, ut nec ubicationem immensam; ergo Dei visio non exigit in æternum durare, & consequenter relatè ad causam primam est naturaliter destruibilis.

Resp.

Resp. Visionem non posse proprietatem actu infinitam exigere, puta ubicationem immensam; sicut nec durationem æternam, quæ scilicet sit tota actu, ut est duratio æterna Dei, quæ definitur à Boetio *Interminabilis vita tota simul, & perfecta possessio*: potest tamen Dei visio, ut Angeli, & anima rationalis exigere durationem in æternum, quia quatenus existens in instanti A, exigit durationem pro instanti B, & quatenus est in B, exigit durationem pro instanti C, & sic semper exigit durationem finitam in infinitum: eo pacto, quo Sol v. g. si in æternum duret, exigit lucem in æternum, quin exigat lucem infinitam; & peccatum mortale in hypothesi, quod sit finitæ gravitatis, exigit durationem pœnæ in æternum, non tamen infinitam: quare in forma *distinguo maj.* exigeret durationem æternam totam simul, *nego*; successivè, seu durationem in æternum, *concedo majorem*; *& distinctâ minore nego consequentiam.*

VI. Objic. 2. Tam visio Dei, quàm quodcumque corruptibile refugit à proprio malo, & à corruptione, appetítque conservari; & tamen forma materialis corruptibilis non destruitur supernaturaliter, sed naturaliter, ergo quamvis visio Dei appetat conservari in perpetuum, adhuc potest ejus destructio non esse supernaturalis, & contra exigentiam naturæ, etiamsi non esset naturalis, & juxta naturæ exigentiam.

Confirm. Quia species soni non sunt naturaliter indestruibiles, & tamen nec deficit earum subjectum, nec causa conservans, nec habent contrarium; ergo idem dici potest de Dei visione.

Resp. Nego consequentiam; ideo enim forma corruptibilis naturaliter destruitur, quia quamvis ipsa exigat conservari, tota tamen natura exigit ejus destructionem, ne otiosum quid sit in Universo; sicuti licèt grave exigat centrum, tamen quia tota natura postulat, ut grave ascendat ad replendum vacuum, ideo naturaliter ascendit:

contra verò visio Dei exigit conservari, nec datur in tota natura exigentia, ut destruatur; ergo ejus destructio non posset dici naturalis, sed simpliciter supernaturalis.

Ad confirm. Si paritas urgeret, evinceret, quòd sicuti non nisi miraculosè possunt perpetuò conservari species soni, ità nonnisi miraculosè posset conservari visio Dei, Angeli, &c. quod nemo dixerit. Quare supponendum ex *lib.* de anima, species soni (idemque dicas de ipso sono, de impetu impresso, & aliis hujusmodi qualitatibus) deficere eo pacto, quo diximus deficere in intellectu cognitiones, ex defectu scilicet causæ non amplius dispositæ ad illas conservandas.

VII. OBJIC. 3. Homo appetit nunquam mori, & bruta ductu naturæ refugiunt à morte, & tamen naturaliter homo, & bruta moriuntur; ergo quamvis visio Dei, & Angeli appetant sui conservationem, adhuc possunt destrui naturaliter à causa prima.

Confirm. Deus liberè concedit visionem beatam citra exigentiam in natura; cùm ea sit qualitas supernaturalis, & indebita; ergo potest etiam liberè eam concedere, v.g. ad annum, unde si post annum destrueret, non destrueret contra exigentiam naturæ, & supernaturaliter.

Resp. Nego consequentiam: homo enim non appetit appetitu innato nunquam mori, seu nunquam animam separari à corpore [esto appetat, animam semper vivere juxta propriam immortalitatem] quia daretur in natura appetitus naturalis naturaliter inexplebilis, qui repugnat; tum quia esset frustraneus; tum quia daretur ad torturam potiùs, quàm in bonum appetentis. Quare homo, & bruta appetunt conservationem vitæ, non in perpetuum, sed solùm quantùm fieri potest juxta cursum causarum secundarum; sicut lapis exigit centrum, quantùm causæ secundæ permittunt, & ideo etiam naturaliter, licèt violenter, caret centro: Contra verò visio Dei, ut dicitur de anima rationali, ac de Angelis, appetit sui conservationem

nem in perpetuam, cùm à nulla causâ secunda ejus destructio exigatur, & ideo supernaturaliter tantùm destrui potest.

Ad confirm. Idem dici possèt de Angelo A, puta de Michaële; quamvis enim detur in natura exigentia, ut sint Angeli, nulla tamen fuit exigentia, ut crearetur Michaël; & tamen quamvis liberè Deus, & citra exigentiam creaverit Michaëlem, non per hoc potuit concedere Michaëli existentiam solùm per annum, & deinde naturaliter destruere: similiter ratiocinandum de visione Dei. Et ratio est, quia unumquodque, posito quod existit, exigit conservari, nisi à tota natura ejus destructio exigatur; unde contra exigentiam naturæ, & supernaturaliter Dei visio, & Angeli destrui possunt.

VIII. Tertia conclusio. Quamvis Dei visio (idemque dicas de Angelis, & anima rationali) non exigeret sui perpetuitatem, sed permissivè se haberet ad conservari, & destrui, adhuc ejus destructio dici deberet aliquâ ratione supernaturalis, non quidem respectu propriæ naturæ, sed respectu cursûs, & ordinis naturalis de facto à Deo instituti. Ità communiter, nec discrepat Vasquez.

Probatur, quia communis rerum cursus, & ordo postulat, ut nihil Deus tanquam Auctor naturæ destruat sinè exigentia causarum secundarum, ut constat inductione; atqui nulla datur causa creata, quæ exigat visionis beatæ destructionem, cùm in nulla virtute naturali contineatur; ergo juxta cursum communem visio Dei est indestruibilis, etiam relatè ad causam primam, & ejus destructio est aliquatenus supernaturalis, etiamsi non exigeret in perpetuum conservari.

QUÆSTIO X.

Num repugnet visio Dei essentialiter indestruibilis?

I. QUæstioni dedit ansam Lugo, qui *disp. 8. sect. 1.*

de Pœn. putat, probari facilè posse possibilitatem peccati essentialiter irremissibilis, non quidem ex magnitudine culpæ, sed ex sola connexione intentionali cum decreto Dei de non remittendo ullo peccato. Et sanè si discursus Lugonis esset efficax, evinceret pariter possibilitatem visionis beatæ essentialiter indestruibilis, non quidem ex magnitudine perfectionis, sed ex simili connexione intentionali cum decreto Dei de non destruenda ulla visione. Quòd si hujusmodi visio essentialiter indestruibilis non repugnaret, probabiliter de facto hujusmodi essent visiones Beatorum, ut docent Recentiores; quia de facto datur decretum de perpetuandis visionibus Beatorum, & hujusmodi decretum Beatis innotescit. Esparsa tamen hìc *quæst.* 3. *art.* 10. diversimodè procedens putat, de facto quamcunque visionem beatam esse essentialiter indestruibilem, non quia proximam indestruibilitatem hauriat ex connexione cum decreto de non destruenda ulla visione, juxta discursum Lugonis; sed quia videt decretum de suimet conservatione in æternum (ut Esparsam interpretatur Haunoldus) Nam cùm impossibile sit, dari visionem terminatam ad tale decretum sinè existentia talis decreti, & impossibile sit, Divinum decretum decernens perpetuam conservationem visionis frustrari, sequitur, impossibile esse, quòd visio isthæc ad hoc decretum terminata destruatur.

II. Dico 1. Repugnat simpliciter visio, & quæcumque alia creatura essentialiter & ab intrinseco indestruibilis.

PROB. Hujusmodi creatura derogat perfectissimo Dei dominio; ergo repugnat. *Prob. antec.* Ad perfectissimum Dei dominium spectat, posse potentiâ antecedente quamcumque creaturam ad arbitrium destruere: quod ostenditur primò auctoritate Scripturarum, Patrum, & Theologorum, apud quos hæc doctrina est usque adeò recepta, ut Vasquez 1. *p. disp.* 182. *num.* 9. dixerit, oppositam erroris notam mereri; & Suarius *lib.* 1. de Aug. cum

Tan-

Tannero 1. *p disp. 5. quæst.* 1. putaverit, illam esse de fide. Dicitur enim 2. Machab. 8. *Qui potest universum Mundum uno nutu delere*; & Sap. 11. dicitur: *Quomodo aliquid posset manere, nisi Tu voluisses?* Ostenditur etiam ratione, quia Conservatio nihil aliud est, quàm secunda, & continuata productio; sed pugnat cum perfectissimo Dei dominio creatura ex intrinseco prædicato exigens produci; ergo etiam quæ exigat conservari infrustrabiliter; hujusmodi enim creatura adversus Creatorem pugnaret, & in statione perseverans ab eo nunquam vinci, & destrui posset. Ratio demum à priori est, quia debemus tribuere Deo dominium, quo perfectius excogitari non potest; sed perfectius est dominium, quo posset ad nutum creaturas omnes tum producere, tum conservare, quàm quo posset liberè tantùm producere, sed non liberè conservare; ergo hujusmodi dominium tribuendum est Deo; atque adeò repugnat creatura essentialiter indestruibilis, quæ tali se subtrahit dominio; non secus ac dicimus, repugnare Creaturam Durandi, quæ causet effectum absque Dei concursu, atque adeò subtrahat illum à dominio immediato Dei.

III. Dico 2. Repugnat speciali titulo visio Dei essentialiter indestruibilis, juxta sententiam Esparsæ, *qu. 3 art. 10* quæ scilicet indestruibilitatem hauriret ex connexione intentionali cum decreto de numquam illa destruenda, juxta interpretationem Haunoldi.

Prob. Quia decretum hoc Divinum, cum quo dicitur visio beata essentialiter connecti, neque posset dici liberum, neque necessarium; ergo repugnat hujusmodi decretum, & consequenter speciali titulo repugnat visio essentialiter indestruibilis ex connexione cum hoc decreto. Antecedens probatur: non enim potest dici liberum decretum, quando decernitur perpetua conservatio visioni indestruibili; cùm enim dicatur esse visio essentialiter, & ex intrinseco prædicato indestruibilis; eo ipso necessariò

conservari debet; ergo decretum liberum de ejus conservatione esset supervacaneum, & indignum Deo; non secus ac decretum liberum de ponendo animali rationali, posito homine, vel de tollendo dissensu, posito assensu. Neque potest decretum illud esse necessarium; quia si decretum de conservanda Visione esset necessarium, sequeretur, quòd ratione sui visio esset indestruibilis, non ratione connexionis cum tali decreto: Sicuti enim quia posito decreto de ponendo homine, datur necessariò decretum de ponendo risibili, ista essentialis connexio inter hominem, & risibilem, non habetur ratione illius decreti, sed ab intrinseca essentia hominis; ità quia positâ hac DEI Visione, datur per Adversarios necessariò decretum de conservanda illa in perpetuum, ista essentialis connexio inter Visionem, & indestruibilitatem non hauritur à decreto, sed habetur ex ipsa natura visionis.

Confirmatur. Nunquam Deus necessariò decernit prædicatum aliquod ulli Creaturæ, nisi illud necessariò competat tali creaturæ in priori ad quodcumque decretum, Ex. gr. non potest necessariò decernere homini risibilitatem, nisi hæc competat homini necessariò in priori ad quodcumque decretum; ergo non potest Deus necessariò decernere conservationem talis Visionis, nisi ea in priori ad quodcumque decretum esset naturâ suâ necessariò conservanda, & indestruibilis; atque adeo indestruibilitatem non hauriret ex connexione cum ullo decreto, sed haberet illam ex intrinsecis suis, unde pugnaret cum Divino dominio; non secus ac quæcumque Creatura essentialiter indestruibilis ex magnitudine suæ perfectionis, & non ex connexione intentionali cum decreto Divino decernente ejus conservationem.

Breviter; Visio isthæc non posset cum decreto libero Dei connecti intentionaliter (seu non posset respicere decretum liberum de non destruenda ipsa) quia repugnat

gnat decretum liberum de prædicatis necessariis. Neque posset connecti cum decreto necessario de nunquam destruenda hac visione, quia connexio ista intentionalis fundaretur in connexione reali talis decreti cum visione antecedenter ex essentia sua indestruibili. Ex quo fieret, quòd si admitteretur possibilitas hujus visionis essentialiter indestruibilis, non posset deinde negari possibilitas Angeli, v. gr. essentialiter indestruibilis, seu realiter connexi cum decreto necessario DEI de nunquam ipso destruendo.

IV. OBJIC. De facto beati vident decretum de conservanda in perpetuum visione beatifica; aliter non essent certi de perpetuitate beatitudinis; ergo de facto visio beata essentialiter connectitur cum decreto de non destruenda ipsa, atque adeo est essentialiter indestruibilis.

Resp. Beatos esse certos de perpetuitate beatitudinis, vel per hoc, quòd eâdem visione attingant Deum, & decretum, quòd non sit defutura ipsis aliqua Dei visio vagè, vel hæc, vel illa; vel per hoc, quòd visione A attingant Deum, & visione B distinctâ attingant decretum de non destruenda in perpetuum visione A beatifica; non verò per hoc, quòd attingant eâdem visione A decretum, quòd ipsa non sit destruenda, quia hujusmodi decretum neque liberum posset esse, neque necessarium, ut ostendimus; ergo ex certitudine de perpetuitate beatitudinis non infertur indestruibilitas visionis.

Instabis; Non potest intelligi, quomodo beatitudo sit essentialiter perpetua, & visio A sit beatitudo, & tamen visio A non sit perpetua essentialiter, & indestruibilis.

Resp. Posse optimè intelligi, si advertatur, beatitudinem esse essentialiter perpetuam nihil aliud significare, quàm quòd beatitudo sit cognitio decreti de non defutura aliqua visione Dei, atque adeo sit cognitio inferens vel eandem, vel alias, & alias visiones in æternum: Bene autem stare potest, quòd visio A trahat visiones in æter-

æternum, & ipsa sit destruibilis; quia visiones in æternum trahit solùm ratione decreti, cum quo connectitur, de non defutura Beatis in æternum aliqua visione.

V. Dico 3. Repugnat pariter speciali titulo visio Dei essentialiter indestruibilis ex connexione intentionali cum decreto libero de non destruenda ulla visione in perpetuum, juxta sententiam Cardinalis de Lugo.

Explicatur. In hoc differt ratiocinatio Lugonis ab Esparza, quòd hic doceat, visionem A respicere decretum de non destruenda ipsa; Lugo verò doceat, visionem A respicere decretum liberum, non quidem de non destruenda ipsa [quod conclusione præcedenti ostendimus repugnare] sed de non destruenda ulla visione in perpetuum. Quòd autem hujusmodi visio sit essentialiter indestruibilis sic ostenditur à de Lugo. Si visio A attingens evidenter decretum de non destruenda ulla visione in perpetuum esset destruibilis, eo ipso vel non præsupponeret decretum de non destruenda ulla visione, vel hujusmodi decretum præsuppositum posset frustrari; atqui visio evidenter attingens tale decretum non potest illud non præsupponere, & decretum Dei est essentialiter infrustrabile; ergo impossibile est, ut ea visio destruatur, atque adeò est essentialiter indestruibilis. Et eâdem ratiocinatione contendit, possibile esse peccatum essentialiter irremissibile, quod nos in de Pœnitentia *disp.* 2. *q.* 1. dicemus pariter repugnare.

Prob. Nunc conclusio primò ab absurdis. Si esset possibilis hujusmodi visio essentialiter indestruibilis, non ex magnitudine perfectionis, sed ex connexione intentionali cum decreto libero de nulla visione destruenda, esset pariter possibilis visio essentialiter independens immediatè à Deo, seu ad quam Deus non concurreret immediatè, ratione consimilis connexionis intentionalis cum decreto de non concurrendo immediatè ad ullam visionem creatam. Præterea, sicut dicitur possibile peccatū essentialiter irre-

irremissibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato remittendo, esset pariter possibile peccatum impermissibile à Deo, ratione consimilis connexionis de nullo peccato permittendo. Possemus etiam somniare possibile peccatum essentialiter remissum, aut impunibile ratione connexionis cum decreto de nullo peccato puniendo, & quovis remittendo. Esset etiam possibilis actus bonus essentialiter impræmiabilis, Visio Dei essentialiter immultiplicabilis aut in specie, aut in individuo, & quæ per tempus determinatum, aut in loco determinato essentialiter existeret, confingendo consimilia decreta; quæ tamen omnia nullatenus videntur admittenda.

Prob. Secundò speciali titulo repugnantia hujus visionis intentionaliter connexæ cum decreto de non destruenda ulla visione in perpetuum. Nam vel hujusmodi decretum esset de non destruenda ulla visione simpliciter [inclusâ etiam ipsâ visione A , quæ dicitur essentialiter indestruibilis] & hujusmodi decretum liberum, utpote liberè disponens de prædicatis essentialibus; repugna ; vel decretum esset de non destruenda ulla visione distincta à visione A, & sic visio A nullatenus esset indestruibilis, ne ab extrinseco quidem. Probatur quia non potest visio A esse ullatenus indestruibilis, præcisè per hoc, quòd attingat decretum de non destruendo B, ut patet, sic si Deus decernat, se non destructurum visiones Pauli, & ostendat Petro hoc decretum, visio Petri non potest esse ullatenus indestruibilis per hoc, quòd intentionaliter connectatur, seu respiciat decretum de non destruendis visionibus Pauli.

VI. Neque dicas, quòd in tantum visio Petri respiciens decretum de non destruendis visionibus Pauli non esset essentialiter, aut accidentaliter indestruibilis ex connexione intentionali cum tali decreto, quia si ea visio Petri destrueretur, nulla sequeretur contradictio; atqui in casu nostro, si destrueretur visio A Sortis terminata ad de-

cretum de non destruenda ulla visione ejusdem Sortis; aut de non destruenda ulla visione simpliciter, sequeretur contradictio: ergo hæc visio Sortis, non illa Petri est essentialiter indestruibilis. Probatur minor, quia in tali casu Deus ex una parte nullam visionem vellet destruere juxta decretum præsuppositum; ex altera parte vellet aliquam destruere eo ipso, quòd destrueret visionem Sortis; atqui nullam velle destruere, & velle destruere aliquam fert contradictionem: ergo si destrueretur hæc visio Sortis, sequeretur contradictio.

Nam contra est, quia ut sequatur hæc contradictio, deberet decretum Dei esse de non destruenda ulla visione, inclusâ ipsâ visione A Sortis, quæ essentialiter connectitur cum tali decreto, & dicitur, essentialiter indestruibilis; aliter quænam contradictio est, quòd ea possit destrui, si Deus decernat, se non destructurum aliàs ab ipsa? Quòd si dicas, Deum decernere, se non destructurum ullam visionem destruibilem, atque adeò etiam hanc Sortis, si ea esset destruibilis: Contra est, quia Deus non attingit objecta obscurè, & in confuso, sed clarè, & distinctè; atque adeò cùm dicit, Nolo ullam visionem destruere, attingit singulas in individuo; vel ergo attingit etiam hanc visionem A Sortis, ut destruibilem, & quomodo potest dici, quòd sit essentialiter indestruibilis? an potest Deus decipi, & cognoscere ut destruibile quod est indestruibile? an potest decretum illud liberum mutare essentiam talis visionis præcognitæ à Deo, ut destruibilis? Si verò cognoscatur à Deo visio A Sortis, ut essentialiter indestruibilis, decretum illud liberum de non destruenda ulla visione, non respiceret illam, ne dicatur esse fatuum, ac Deo indignum, liberè decernendo de prædicatis necessariis; ergo nullatenus sequeretur contradictio, si ea posset destrui.

Verum quidem est, quòd si supponatur decretum de non destruenda simpliciter ulla visione destruibili, & detur

detur visio A Sortis attingens hoc decretum, utraque pars contradictionis sequeretur, si ea posset destrui; esset enim destruibilis ut supponitur, & esset indestruibilis, quia frustraretur decretum divinum de illa non destruenda, si ea destrueretur. Hinc tamen non sequitur, quòd visio talis decreti sit essentialiter indestruibilis, sed solùm sequitur, quòd sit impossibilis, seu quòd non possit tale decretum videri; Ad eum modum, quo si Deus decernat, se nihil producturum, aut non concursurum immediatè ad ullam visionem creatam, non infertur, quòd sit possibilis visio respiciens hæc decreta, sed quòd sit impossibilis; sicuti enim essentialiter quod producitur, esse debet à Deo immediatè concurrente, ità essentialiter quælibet creatura est à Deo destruibilis, ut ostendit ratio supremi dominii divini, & auctoritas Scripturarum, Patrum, & Theologorum omnium; ergo sicut non potest dici, quòd posito decreto divino de non concurrendo cum ullo actu creaturæ, sit possibilis visio talis decreti, quæ essentialiter producatur sine concursu Dei, non ex magnitudine perfectionis, sed ex connexione intẽtionali cum eo decreto, sed dicimus, repugnare omnino visionem talis decreti; ita pariter in casu nostro. Unde sequitur, decreta hujusmodi esse quidem possibilia, sed irrevelabilia; non secus ac decretum de nihil producendo, de non concurrendo ad ullum actum creaturæ, & decretum de non revelando ullo decreto.

VII. Replicant Adversarii dicendo; posse videri decretum de non destruenda ulla visione destruibili, quia hujusmodi decretum terminari posset etiam ad visionem A essentialiter indestruibilem, quamvis tantùm conditionatè, si scilicet ea esset destruibilis, quod satis est, ut ea hauriat indestruibilitatem essentialem ex connexione intentionali cum tali decreto, & non deroget divino dominio.

Resp. tamen primò per instantiam: Etiam decretum de

de non destruenda ulla visione Pauli, quòd videretur à visione Petri, terminaretur ad visionem ipsius Petri eodem modo conditionatè, quatenus si esset Pauli, non esset destruenda, & tamen visio Petri attingens decretum de non destruendis visionibus Pauli, non per hoc est essentialiter indestruibilis; ergo neque in casu nostro visio A Sortis dici debet indestruibilis essentialiter, per hoc, quòd videat decretum de non destruenda ulla visione destruibili, quòd conditione decernat conservationem ipsius visionis indestruibilis, si scilicet esset destruibilis.

Resp. Secundo directè, *nego Antecedens*; nam hoc ipsum decretum liberum conditionatum de non destruenda visione A essentialiter indestruibili, si ea esset destruibilis, est decretum indignum Deo, & superfluum; non secus ac decretum liberum absolutum de prædicatis necessariis; tam enim repugnat e. g. quod Deus decreto libero absoluto dicat, Nolo producere chymeram, quàm quòd decreto conditionato dicat, Producerem chymeram, si esset possibilis. Præterquam quòd decretum illud conditionatum supponeret in Visione A, non induceret essentialem indestruibilitatem, ut patet.

Colligo breviter. Visio indestruibilis ex connexione cum decreto de non destruenda ulla visione repugnat; tum quia subtraheret se dominio Dei, quoad destrui; tum etiam titulo speciali, quia decretum liberum, quod ab hac visione attingeretur, vel esset de non destruenda etiam ipsa, & sic esset decretum chymericum, utpote liberè decernens de prædicatis necessariis, vel esset de non destruendis aliis visionibus, distinctis ab ipsa; & sic ipsa, ne per accidens quidem, esset indestruibilis. Ex quibus positivè ostenditur, decretum de non destruenda ulla omninò visione destruibili posse quidem dari, sed non posse revelari. Non secus ac decretum de nihil producendo, aut decretum de nihil revelando, aut decretum de non concurrendo ad ullam cognitionem creatam. Quare negando,

do, posse decretum aliquod revelari, nihil dicimus dissonum decretis; plura enim sunt irrevelabilia, ut ostendimus; admittendo verò possibilitatem creaturæ indestruibilis, dicimus, quod conditioni creaturæ repugnat.

VIII. OBJIC. Primò: promissio divina, seu revelatio facta de danda gloria Beatis in æternum, quamvis inferat indestruibilitatem gloriæ, non per hoc derogat divino dominio; ergo neque indestruibilitas talis visionis; Probatur consequentia: ideò primum, quia indestruibilitas gloriæ oritur ex exercitio libero divini dominii liberè decernentis æternam gloriæ conservationem; sed etiam indestruibilitas intrinseca talis visionis oritur ex libero exercitio divini dominii, quo Deus decerneret, se nullam visionem esse destructurum; ergo indestruibilitas intrinseca, & essentialis talis visionis non derogat dominio divino.

Resp. Nego Consequentiam; in primò enim casu gloria est indestruibilis per accidens, & ratione decreti liberi nolentis eam destruere; in secundo casu visio esset indestruibilis per se, & essentialiter, & ideò derogat divino dominio. Præterquam quòd visio ista, quæ dicitur essentialiter indestruibilis, ex illo decreto de non destruenda ulla Visione nullam haurit indestruibilitatem, ne extrinsecam quidem, si decretum sit de non destruenda ulla visione distincta ab ipsa; si verò sit de non destruenda ulla visione destruibili, etiam ipsa inclusa, decretum esset chymericum, quia liberè decerneret de prædicatis necessariis; liberè enim decerneret conservationem talis visionis, quæ debet necessariò conservari, cum ex ratiocinatione Adversariorum debeat esse essentialiter indestruibilis.

IV. OBJIC. Secundò Non obstat divino Dominio, quòd Deus non possit uti creaturis ad usus impossibiles, v. g. quòd non possit elevare lapidem ad cognoscendum: ergo neque obstat, quòd non possit destruere visionem A, si ea ostendatur esse essentialiter indestruibilis; atqui

ex

ex discursu Cardinalis de Lugo ostenditur essentialis indestruibilitas talis visionis ergo citra præjudicium divini dominii est indestruibilis.

Respond. Argumentum probare nimis, atque adeò nihil: probat enim possibilitatem Creaturæ indestruibilis independenter ab intentionali connexione cum ullo Dei decreto, puta possibilitatem Angeli essentialiter indestruibilis, quod nemo Theologorum admisit. Prætereà probat possibilitatem visionis, ad quam Deus non concurrat immediatè; possibilitatem peccati essentialiter impermissibilis, applicata his actibus ratiocinatione Adversariorum: probat etiam possibilitatem Creaturæ Durandi, creaturæ essentialiter producendæ impeccabilis, inconvertibilis, & alia hujusmodi; quia juxta Adversarios non derogat divino dominio, quòd non possit Deus uti creaturis ad usus impossibiles; His autem creaturis sic positis, impossibiles essent illi usus cæteroqui debiti. Quare universim dicendum, repugnare Creaturam, quæ primâ facie videtur extendere limites Omnipotentiæ, re tamen verâ subtrahit se dominio perfectissimo Dei, relatè ad usus consentaneos creaturæ; & ideò universim quæcumque creatura essentialiter indestruibilis repugnat. In dubio tamen, an sit possibilis aliqua creatura, quia Deus ad aliquos usus uti non possit (ut nequit uti lapide v. g. ad cognoscendum) tunc pro ea parte dubium decidendũ est, quæ potiùs faveat dominio Dei supra creaturas, quàm quæ faveat Omnipotentiæ: E. g. si dubitetur, An sit possibilis creatura Durandi, creatura immultiplicabilis, indestruibilis &c. dicendum potius, eas repugnare, ut faveamus dominio Dei, quàm eas esse possibiles, ut aliquatenus extendamus limites Omnipotentiæ; quia juxta sanam Philosophiam, & Theologiam extendendũ potius divinũ dominium, quod est attributũ ex suo conceptu præstantius, quã Omnipotentia; Contrà verò quoties positivè constat, creaturas aliquas esse possibiles, & non esse destinabiles

biles

biles ad aliquos usus, ut lapis ad cognoscendum, tunc dicendum, hoc ipsum spectare ad dominium Dei perfectissimum, non posse creaturis uti ad usus chymericos, & iis dissentaneos. Hac de causa dicimus v.g. corpus immobile repugnare, quia per hoc prædicatum immobilitatis subtraheret se à perfectissimo Dei dominio quoad moveri: contra verò dicimus, Ubicationem esse essentialiter immobilem, & hoc non derogare Divino dominio; quia positivè demonstratur, quòd ubicatio debeat esse essentialiter immóbilis, ne requiratur Ubicatio ubicationis in infinitum.

In forma distinguo antecedens: non derogat Divino dominio, quòd non possit uti creaturis ad usus impossibilès; si constet eos usus debere esse impossibiles, *concedo* si id non constet positivè, sed potiùs præsumendum sit esse possibiles, *nego antecedens, & concessa prima consequentia, nego minorem subsumptam*: ostendimus enim, ratiocinationem Lugonis non evincere indestruibilitatem illius visionis, sed impossibilitatem; non posset enim assignari, quodnam decretum attingeret.

X. Concludo. Decretum liberum de non destruenda ulla visione, tam destruibili, quàm indestruibili, si hæc esset possibilis, est chymæricum, cùm decernat liberè conservationem necessariam visionis indestruibilis; decretum verò de non destruendis omnibus visionibus destruibilibus potest dari, sed revelari non potest (revelatione scilicet per visionem, esto posset aliter revelari) Ratio est, quia tale decretum esset, & non esset de iis non-destruendis; esset, ut supponitur; non esset verò, quia vel terminaretur etiam ad visionem A, quâ ipsum videretur, & jam terminaretur etiam ad visionem indestruibilem, & non ad solas destruibiles; visio enim A, ut ostendit Lugo, deberet esse indestruibilis; Vel non terminaretur ad istam visionem A, & jam non terminaretur ad omnes destruibiles,
cùm

cùm non terminetur ad Visionem A, quæ est destruibilis, neque enim potest haurire indestruibilitatem ullam neque essentialem, neque accidentalem per hoc, quòd respiciat decretum de non destruendis aliis ab ipsa; sicut visio, quæ est in Petro, non potest esse indestruibilis per hoc, quòd respiciat decretum de non destruendis visionibus, quæ sunt in Paulo, quamvis ab hoc decreto illa habeat proximam possibilitatem. Quarè esto transmittatur possibilitas alicujus creaturæ naturâ suâ essentialiter indestruibilis, nulla tamen visio Dei potest esse indestruibilis ratione connexionis intentionalis cum ullo Dei decreto, quòd erat ostendendum.

Instabis. Consonat Divino Dominio immobilitas v. g. Ubicationis, & inconservabilitas durationis, quia aliter non posset condere substantiam mobilem, & conservabilem; ergo etiam consonat divino dominio visio essentialiter indestruibilis ex connexione cum decreto de nulla creatura destruenda, quia similiter non posset aliter liberè nolle ullam creaturam destruere. Probatur consequentia, quia si potest Deus ponere hoc decretum, Nullam creaturam destruam, eo ipso visio talis decreti debet esse essentialiter indestruibilis; Sicuti si ponat hoc aliud decretum, Nihil producibile producam; eo ipso visio talis decreti est essentialiter improducibilis. Neq; dicas quòd visio illius decreti, Nihil destruam, sit non solùm indestruibilis, sed etiam impossibilis, nam solùm repugnat, quòd destruitur, non verò quòd ponatur: Ad eum modum quo hoc decretum, Nihil revelabo, est solùm irrevelabile; non impossibile; solùm enim repugnat, quòd reveletur (eò quòd frustraretur decretum ipsum de nihil revelando) non repugnat tamen, quòd ponatur.

Respondeo Nego Consequentiam. Ad probationem dico, quòd decretum istud, Nullam creaturam destruam, reddat visionem talis decreti non solùm essentialiter indestruibilem, sed etiam impossibilem. Et ratio est, quia vel tale

tale decretum loqueretur de tali visione, & esset fatuum, vel non loqueretur de illa, & sic nullam haberet indestruibilitatem; atque adeo esset indestruibilis essentialiter ob ratiocinationem Adversariorum, & non esset indestruibilis, ne per accidens quidem, ob hanc nostram ratiocinationem; unde esset impossibilis. Ad id quod additur de illo decreto, Nihil revelabo; concedo, esse possibile, & esse essentialiter irrevelabile; ità tamen ut ista essentialis irrevelabilitas competat illi ex natura sua, non verò ex connexione cum alio decreto; spectat enim ad libertatem divinam posse nolle quicquam revelare; & ideo hoc decretum, Nihil revelabo, debet esse naturâ suâ essentialiter irrevelabile. Quòd si irrevelabilitatem haberet ex connexione cum alio decreto; (sicut in casu nostro visio attingens decretum de nihil destruendo, haurit per Adversarios suam essentialem indestruibilitatem ex connexione essentiali cum tali decreto) pariter decretum illud ob eandem nostram ratiocinationem repugnaret. Quare disparitas, cur tale decretum de nihil revelando, sit possibile simul, & irrevelabile; visio verò attingens decretum de nihil revelando sit indestruibilis simul, & impossibilis, est, quia decretum illud habet irrevelabilitatem ex natura sua consonam libertati divinæ; visio verò ista haberet & non haberet indestruibilitatem ex connexione cum illo decreto de nihil destruendo.

QUÆSTIO XI.

Utrum formalis Beatitudo supernaturalis metaphysicè considerata consistat in sola visione essentiæ Divinæ, absque visione Personarum, & attributorum.

I. CErtum est, de facto ad beatitudinem physicè completam pertinere visionem non solùm essentiæ Divinæ, sed etiam Personarum, & attributorum, atq; adeo integrum, & adæquatum objectum beatitudinis

esse Deum etiam ut Trinum; quod eruitur tum ex illis verbis primæ Jo. 3. *Videbimus eum, sicuti est*; tum ex decreto Eugenii IV. de unione Latinorum, & Græcorum, ubi dicuntur animæ à peccatis purgatæ in Cœlum recipi, & intueri clarè Deum Trinum, & Unum sicuti est. Difficultas itaq; est, An beatitudo metaphysicè considerata, quatenus possessio perfecta summi boni consistat in sola visione Essentiæ Divinæ; atque adeò, Num personalitates, & attributa pertineant etiam ad objectū essentiale beatitudinis, adeo ut non esset dicendus beatus, qui Deum videret, iis non visis? quod fieri posse, supponendum hìc est ex 1. parte.

II. Censeo equidem ad objectum beatitudinis essentiale pertinere solam divinam essentiam, non verò personalitates, & attributa: Ità Sua. *disp. 5. sect. 3.* cum Scoto, Licheto contra Vasquez *p. 2. disp. 13. cap. 2*, Granadum, Okamum apud Amic. *disp. 2. sect. 7.*

Probatur: Essentiale objectum beatitudinis est summum bonum; sola autem divina essentia est summum bonum, ergo sola essentia pertinet ad objectum essentiale beatitudinis. Major patet, quia impossibile est perfectè possidere summum bonum, & non esse felicem; appetitus enim non potest non quiescere, quando perfectè possidet illud unum bonum, in quo continentur omnia bona; atque adeò, eo obtento, non potest remanere in potentia ad ulterius bonum obtinendum. Minor itaque probatur sola essentia à Personalitatibus præcisa continet in se omnem perfectionem, vel formaliter, ut continet perfectiones simpliciter simplices, vel eminenter, ut continet perfectiones simplices; ergo sola essentia continet, seu est omne bonum, nam relationes divinæ vel non dicunt formaliter perfectionem, vel si dicunt, ea eminenter continetur in essentia, à qua relationes resultant; Aliter essentia divina aliquam perfectionem reciperet à relationibus non contentam in ipsa; unde non diceret perfectionem infinitam excurrentem ad omnes perfectiones.

Con-

Confirm. primò, quia in pura natura beatitudo naturalis consisteret in cognitione Dei, non in cognitione Trinitatis, quæ est cognitio supernaturalis, & indebita; ergo etiam in statu elevationis potest haberi beatitudo essentialis per visionem essentiæ, non personarum; & eadem est ratio de attributis; Quare sicut beatus est perfectè beatus, quamvis careat visione intensiori, Unione hypostatica, &c. quia hæc non sunt bona debita; ità poterit in alia providentia esse perfectè beatus per visionem essentiæ, quamvis careat visione personarum, & attributorum; cùm nec visio istorum sit debita.

Confirm. secundò, quia ad perfectam beatitudinem, & possessionem summi boni non est necesse videre Divinam essentiam omnibus modis, quibus est visibilis; ergo neque illam videre sub triplici hypostasi relativa, aut cum suis attributis. Antec. patet, quia nullus beatus videt Deum sub omnibus attributis partialibus clarè, & distinctè: v. g. non videt Deum, ut productivum hominis, Leonis, equi, & sic percurrendo per omnes creaturas possibiles; aliter quilibet beatus videret in Deo omnes creaturas possibiles, quod non admittitur. Consequentia sequitur, quia sicut non est debita cognitio attributorum partialium, quia ea præcisa, adhuc habetur perfecta possessio summi boni; ità pariter nec est debita cognitio personalitatum, & attributorum totalium.

Adde ad eruditionem, non deesse, qui probabiliter existiment, posse aliquem plenè, & supernaturaliter beari visione unius dumtaxat attributi divini, puta, omnipotentiæ, vel Immensitatis, non visâ essentiâ, puta, Aseitate, quia scilicet quodvis divinum attributum perfectionem infinitam vel continet, vel supponit. Nec desunt, qui putent, posse hominem supernaturaliter beari per solam cognitionem abstractivam, & ænigmaticam Dei, sed indebitam, & superantem reliquias, quæ viribus naturæ obtineri possent.

III. OBJIC. I. cum Amico hìc. Beatitudo eſt aſſecutio Dei, prout in ſeipſo exiſtentis, ſeu prout eſt in ſe; eſt autem in ſe Trinus, & Unus; ergo niſi attingatur etiam prout Trinus, non poterit haberi beatitudo; atque adeo ad objectum eſſentiale beatitudinis pertinent etiam Divinæ Relationes. Major probatur, quia beatitudo eſt quietativa appetitûs rationalis; hic autem non quieſcit, donec clarè, & diſtinctè videat Deum prout eſt in ſe Trinum, & unum; nam maneret in potentia ad ulteriorem perfectionem Dei ſubſtantialem cognoſcendam, non cognitis relationibus; Unde quieſcere non poſſet.

Confirm. Quia ſi una tantùm perſona in Deo eſſet, rationalis appetitus non quieſceret, visâ naturâ Divinâ abſque perſonalitate; Sicuti ſi beatitudo hominis conſiſteret in videnda Chriſti humanitate, nunquam appetitus, visâ humanitate, quieſceret, donec perſonalitatem videret; ergo à fortiori nunc beatus videns Divinam eſſentiam, cupit videre ſubſiſtentias, quandoquidem altiori modo ſubſiſtit, quàm ſi unam tantùm haberet hypoſtaſim; & ideo majus deſiderium excitatur ad videndum hunc ineffabilem modum ſubſiſtendi.

Reſp. Argumentum probare, quòd debeat Deus à beatis ſecundum omnia ſua partialia Attributa videri, v. gr. ut productivus hominis, Angeli, &c. & ſic omnes creaturas de facto à beatis videri, quia aliter non videretur Deus clarè, & diſtinctè prout eſt in ſe. Quare *diſtinguo majorem*: Beatitudo eſt aſſecutio Dei, prout eſt in ſe, hoc eſt non aliter ac eſt in ſe, *concedo*; hoc eſt clarè, & diſtinctè ſecundùm omnes ſuas perfectiones, *nego majorem*; *& conſequentiam*. Ad probationem majoris, *nego*, appetitum rationalem non quieſcere, viſo Deo, non viſis perſonis, aut attributis; eo enim tantùm viſo, adhuc ſummum, & omne bonum poſſideret; Potentia autem illa ad cognoſcendam ulteriorem Dei ſubſtantialem perfectionem non ſtaret cum anxietate appetitûs rationalis, à quo

non

non tolleretur perfectum gaudium; Sicut non tollit perfectum gaudium carentia visionis perfectioris, utpote indebitæ. Imò si non tollit de facto perfectum gaudium ab animabus separatis carentia actualis glorificationis proprii corporis, quæ connaturaliter ad beatitudinem consequitur, à fortiori nullam affert molestiam carentia beatitudinis extensivè perfectæ, quâ personalitates etiam, & attributa videantur; Cùm talis visio adæquata, & extensivè perfecta non sit debita.

Ad confirmationem, Si una tantùm persona esset in Divinitate, adhuc haberetur beatitudo essentialis ex visione solius naturæ Divinæ; Si verò beatitudo hominis consisteret in videnda Humanitate Christi Domini, vel supponimus, quòd in hac hypothesi impossibili Visio talis humanitatis esset perfecta possessio summi boni, sicuti est Visio Divinitatis; & in tali casu appetitus non esset anxius ex carentia visionis terminatæ ad subsistentiam; vel id non supponitur, & est manifesta disparitas. Quare, ut loquitur Suarius *loc. cit.*, Sicut perfectiones relativæ, & attributa non constituunt Divinam essentiam metaphysicè acceptam, sed solùm physicè; ità cognitio relationum, & attributorum non constituit essentiam beatitudinis metaphysicè acceptam, sed solùm beatitudinem physicè completam.

IV. Objic. 2. cum eodem Amico. Quantò magìs quis diligitur, eò magìs consurgit desiderium cognoscendi omnia, quæ sunt propria talis personæ; præsertim personalitatem, & proprietates illius; sed videns naturam Divinam summè illam amaret; ergo summè cuperet videre modum admirabilem, quo subsistit, & ejus attributa; ergo appetitus remaneret anxius, & beatitudo non esset essentialiter perfecta, positâ visione præcisivâ solius essentiæ Divinæ.

Confirm. Quia fœcunditas, & communicabilitas est de essentia Divina; ergo videns essentiam Divinam de-

deberet etiam videre fœcunditatem, atque adeò personas: Sicut videns hominem qua talem, debet videre animal rationale; Visâ autem fœcunditate, non posset beatus rationabiliter non appetere videre modum, ac terminos talis fœcunditatis; ergo non posset quiescere in sola visione essentiæ præcisa à Personalitatibus.

Resp. Eo modo, quo beati amantes summè Deum desiderant illum intensius amare, desiderio tamen, non afferente anxietatem, nec minuente felicitatem; ità videns essentiam simili desiderio cuperet videre personas, & attributa.

Ad confirm. Beatus visâ essentiâ, videret solùm fœcunditatem radicalem, ratione cujus exigit Deus se communicare ad intra, non videret tamen ipsam fœcunditatem, seu communicationem formalem, nec personas. Admitto, quòd cuperet illas videre, sed desiderio non minuente felicitatem, quia esset desiderium conditionatum, si scilicet ità Deus disponeret: absolutè tamen beati nullatenus cupiunt à voluntate Dei in hoc discedere; sicut absolutè non cupiunt visionem perfectiorem, & amorem intensiorem, ad quem non sunt destinati.

V. OBJIC. 3. Si satis esset ad beatitudinem essentialem videre Deum, ut ens perfectissimum, non visis personis, & attributis, satis etiam esset videre unum Dei attributum, non visâ essentiâ; cùm quodvis attributum Divinum sit ens perfectissimum, & bonum summum; Unde etiam sequeretur, quòd satis esset videre Deum sub conceptu v. gr. Substantiæ; hoc autem non videtur admittendum; ergo.

Resp. Certum esse primò, quòd, si Deus attingatur secundum prædicatum, in quo convenit cum creatura, puta secundum prædicatum substantiæ, sicut videri posse, docet Ripalda, non habeatur beatitudo, quia non habetur possessio summi boni formaliter. Certum videtur secundò, quòd si Deus attingatur secundum prædicatum aliquod

quod, in quo disconvenit à Creatura, non tamen evidenter apparet disconvenire, ut esset prædicatum Æternitatis, Immensitatis, &c. nec habeatur beatitudo, cùm neq; habeatur possessio summi boni formaliter, seu in quantum summi, & præstantissimi: At si attingatur secundum prædicatum proprium Dei, in quo apparet Deus discriminari à creatura, seu à bono non summo, ut est prædicatum Omnipotentiæ, eo ipso attingitur Deus, ut summum bonum formaliter, quia ens summum, est bonum summum; & sic probabiliter per visionem solius Omnipotentiæ habetur beatitudo essentialis, etiamsi non integra, nec extensivè perfecta; ab hac tamen quæstione nos præscindimus: Undè ad argumentum responderi potest hypoteticè *distinguo sequelam*, si non sequatur specialis repugnantia, *concedo*; si sequatur, *nego*.

VI. OBJIC. ultimò, Cui debetur cognitio alicujus essentiæ, debetur cognitio proprietatum; ergo cùm creaturæ rationali debeatur felicitas, seu cognitio Divinæ essentiæ, debetur etiam cognitio Attributorum, ergo sinè cognitione Attributorum non stat beatitudo: Probatur hæc conseq. quia non stat beatitudo cum carentia alicujus boni debiti, hujusmodi enim carentia est malum, & trahit aliqualem miseriam incompossibilem cum beatitudine.

Confirm. Quia Beatitudo est possessio Dei perfecta: atqui non esset perfecta, nisi esset extensivè perfecta, attingens omnia prædicata, seu attributa Dei, ergo.

Resp. Argumentum probare, quòd debeatur homini etiam cognitio Trinitatis, & attributorum partialium. Quare *nego* universaliter *majorem*, cui enim non debetur comprehensio objecti, nec debetur cognitio prædicatorum omnium talis objecti, atque adeò cognitio Dei potest esse possessio sumi boni perfecta, etiamsi non sit perfecta aut extensivè, aut intensivè quantùm perfici potest.

Ad confirm. dico, beatitudinem debere esse possessionem perfectam, relatè ad subjectum, non perfectam

relatè ad objectum; debet enim possideri summum bonum possessione trahente in subjectum omne commodum consentaneum naturæ, & meritis illius; sed non debet esse ea possessio perfecta relatè ad objectum: itá ut attingatur aut extensivè, aut intensivè, quantùm attingi potest. Quare esto ad beatitudinem physicè completam pertineat cognitio objecti extensivè perfecta relatè ad attributa totalia; quia connaturaliter cognosci debet objectum juxta suam dignitatem, quæ secundùm quodvis suum prædicatum posset animam beare; ad beatitudinem tamen essentialem ea cognitio non pertinet; sicut nec cognitio Trinitatis. Et sanè si Petro v. g. habenti naturam, & merita ut quinque, unde ei debeatur visio ut quinque, detur tamen à Deo visio ut centum, sed ità, ut unum tantùm Dei attributum, puta Immensitatem non videat, procul dubio hic esset magìs beatus, quàm si haberet visionem exigitam ut quinque, terminatam ad omnia attributa; ergo visio extensivè perfecta non est debita, adeo ut ejus carentia miseriam inducat; quare sicut connaturaliter tantùm ad essentiam consequuntur proprietates, ità connaturaliter tantùm ad visionem Dei beatificam consequitur visio personalitatum, & attributorum.

Posset ulteriùs hìc inquiri, An possit positivè demonstrari possibilitas formalis Beatitudinis supernaturalis? Utrum Beatitudinis formalis inæqualitas unicè oriatur ab inæqualitate luminis gloriæ, an etiam ab inæqualitate intellectuum? An repugnet substantia supernaturalis, cui sit connaturaliter debita Beatitudo per Dei intuitionem? Verùm de his, aliisque id genus plurimis abundè anno superiore disputavimus, cùm de Visione Dei.



DISPU-

DISPUTATIO II.

De Beatitudine Objectiva.

COincidit objectiva beatitudo cum fine ultimo actuum humanorum, qui aliquando acquisitus, & possessus nos in æternum beat; idcirco nonnulla hìc discutit D. Thomas 1. 2. quæst. 1. tum de fine in genere, tum de fine ultimo in specie. Et primò quidem docet, omnes humanas actiones [quæ scilicet per rationem, ac voluntatem fiunt, atque ex ratione deliberata procedunt] esse propter finem; quia operationes, quæ ab aliqua potentia procedunt, causantur ab illa secundùm rationem sui objecti; objectum autem voluntatis est finis, & bonum; ergo actiones humanæ sunt propter finem, seu bonum. Secundò cùm omnia agentia agant propter finem, qui sit primum movens, docet Angelicus, proprium esse naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, & movens; proprium verò esse naturarum irrationalium ad finem agi, ac duci ab alio; sive in finem apprehensum, ut bruta, sive in finem non apprehensum, ut alia, quæ cognitione carent. Tertiò docet, necesse esse dari aliquem ultimum finem humanæ vitæ, qui sit primum movens; quandoquidem sicut in causis efficientibus, sublato primo motore, cessaret omnis motus, & omnis effectus; sic in causis intentionalibus, sublato ultimo fine, qui sit primum movens appetitum in ordine intentionis, cessaret omnis actio appetitûs; quandoquidem non haberet, in quo quiesceret intentio, & ad quod actio terminaretur. Quartò voluntatem non posse appetere simul plures ultimos fines, quia ultimus finis debet satiare appetitum rationalem, atque adeò debet omne bonum complecti; unde dari non potest duplex ultimus finis. Quintò hominem quicquid appetit, appetere propter ultimum finem, tum

quia illud appetit vel sub ratione boni, & perfecti simpliciter, qui est ultimus finis; vel sub ratione tendentis ad bonum perfectum, tum etiam quia sicuti causæ secundæ non movent, nisi secundum quod moventur à primo motore, ita secundò appetibilia, & bona imperfecta non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. Sextò unum, eundemque esse ultimum finem creaturæ rationalis, & aliarum creaturarum irrationalium, nempè Deum; differre tamen rationales ab irrationalibus quoad ejus assecutionem; rationales enim illum assequuntur cognoscendo, & amando; irrationales verò illum assequuntur, in quantum participant aliquam Dei similitudinem, secundum quod sunt, vel vivunt, aut etiam cognoscunt, & sentiunt. Hæc & alia D. Thomas. Nos hìc solùm inquirimus Primò quid, & quotuplex sit finis, & quænam ejus causalitas? Secundò, Num detur, & in quonam consistat Beatitudo objectiva? Tertiò, Num ejus existentia demonstrari possit quasi à priori ex conceptu cumuli omnium bonorum? Denique quinam sit hominis appetitus erga hanc Beatitudinem?

QUÆSTIO I.

Quid, & quotuplex sit finis, & quænam ejus Causalitas?

1. Philosophus 2. Met. 2. Finem sumptum pro causâ finali definit, *Quod non est alterius gratia, sed cujus causa cætera*; id est quod ratione sui appetitur, & cujus causâ cætera appetuntur. Ex qua definitione sequitur primo, ad rationem finis duo requiri; vidèlicet, & quod sit causa, cur alia appetantur, & quod ipsè non appetatur propter aliud, sed propter se, idest ratione suæ bonitatis, & amabilitatis, unde terminet, ac finiat motum voluntatis. Propterea Philosophus dividens Bonum in Honestum, delectabile, & Utile, dicit, Hone-
stum

stum, & delectabile habere rationem finis, quia propter se appetuntur; secùs verò Utile, quia non propter se, sed propter aliud appetitur.

Sequitur 2. Fines intermedios non habere rationem causæ finalis strictè sumptæ, puta si quis studeat ut doctrinam assequatur, & per doctrinam promovere possit gloriam Divinam; doctrina enim, quæ est finis intermedius, non amatur propter se, sed in ordine ad gloriam Dei, atque adeò non participat perfectè rationem finis, sed solum imperfectè, quatenus propter doctrinam amatur studium; & ideò D. Thomas fines intermedios vocat, Quodammodo fines.

Sequitur 3. Idem posse esse Finem, & Medium, sed diversâ intentione; puta si quis bonum honestum, aut jucundum amet ratione sui, ut in casu adducto doctrinam & deinde quia utile est ad obtinendum aliud bonum v.g. gloriam Dei, referat ad illud. Sufficit enim, ut doctrina sit amabilis ratione sui, & sistat intentionem in ea serie, citra considerationem conducentiæ ad gloriam Dei, ut habeat rationem finis pressè dicti; quamvis per alium actum, sive realiter, sive ratione distinctum instituatur alia series, per quam ad Dei gloriam referatur.

Sequitur 4. Finem dividi in Finem; Qui seu Cujus gratia, & in Finem Cui. Finis Qui, seu Cujus gratia dicitur ille, cujus intuitu media assumuntur; sicut intuitu sanitatis sumuntur pharmaca: Finis Cui est ille, in cujus commodum cedit finis Qui, v.gr. ægrotus, cui exoptatur sanitas. Ex his autem duobus finibus partialibus integratur unus Finis totalis; quandoquidem non amatur sanitas nisi ut conferenda ægroto.

Sequitur 5. Finem dividi etiam in finem Qui, & Quo; seu in finem objectivum, & formalem; ille est res ipsa quæ intenditur, ut Deus dicitur Finis ultimus Qui; finis verò Quo est ratio, qua finis intentus applicatur finis Cui,

Cui, & possidetur; & ideo nostra Beatitudo formalis dicitur finis Quo.

Sequitur 6. Rectè etiam finem dividi in Finem Operis, & Finem Operantis; Finis Operis est finis, qui Operi naturâ suâ debetur, & ad quem ex se tendit; Finis Operantis est ille, quem sibi præstituit Operans per suam intentionem. Rursus datur Finis principalis, & finis secundarius: sic potest quis recitare Horas tum propter cultum Dei tanquam ob finem primarium, tum propter fructus Beneficii tanquam ob finem secundarium. Dividitur etiam Finis in naturalem, & supernaturalem; in totalem, & partialem; in proximum, seu intermedium, & ultimum: & finis ultimus subdividitur in finem ultimum positivè & simpliciter, ut est Deus; ac in finem ultimum negativè, qui est ultimus per hoc quod non referatur ad alium, non per hoc quòd non mereatur referri; ut qui studet ultimatè propter doctrinam, non referendo illam ad Deum.

II. Circa vim causativam, & causalitatem finis dicendum primò, Vim causativam, seu rationem causandi in fine, esse bonitatem cognitam. Ratio est, quia finis est objectum voluntatis, voluntas autem non movetur ad prosequendum objectum nisi ex bonitate illius cognita; ita tamen ut cognitio sit solùm conditio, non ratio formalis causandi; ut approximatio in igne est solùm conditio, non ratio formalis comburendi. Et ratio est, quia solum bonum est, quod omnia appetunt; cognitio autem boni non venit in quantum bona in ordine ad movendam voluntatem ad amorem, & ideo est solùm conditio.

III. Dicendum 2. Causalitatem finis esse realem, & indistinctam à causalitate causæ efficientis ortam ex bono alliciente voluntatem. Et sanè quòd causalitas finis sit realis, constat, quia terminatur ad effectum realem. Quòd verò sit indistincta à causalitate efficientis, probatur, quia nulla potest alia causalitas assignari. Nec repugnat eandem

dem causalitatem esse diversarum causarum; ut patet in causalitate Ideæ, quæ est simul causalitas efficientis; siquidem eadem causalitas, qua ponitur Artefactum, prout est ab Artifice, dicitur esse causalitas efficientis, & prout est ab Idea dirigente Artificem ad Artefactum, dicitur esse causalitas Ideæ; Et eodem modo causalitas, quæ prout est à voluntate, dicitur esse causalitas efficientis, prout est à bono, seu fine alliciente voluntatem ad sui prosecutionem, dicitur esse causalitas finis, quæ dicitur Motio metaphorica, non quia non sit causalitas realis, sed quia non est causalitas propria cæterarum causarum.

IV. Neque dicas primò, idcirco causalitatem Ideæ reduci ad causalitatem efficientis, quia causa Idealis reducitur ad causam efficientem, nec constituit diversum genus causandi; at causa finalis constituit diversum genus causandi à causa efficiente; ergo causalitas causæ finalis non potest esse indistincta à causalitate efficientis.

Nam contra est, quia poterant Philosophi velle, quòd Idea constitueret quintum genus causarum, & poterant etiam velle, quòd sicut idea reducitur ad genus causæ efficientis, ita reduceretur causa finalis: unde solùm daretur triplex genus causarum, videlicet causæ materialis, formalis, & efficientis. Consultò tamen causam Idealem reduxerunt ad genus causæ efficientis, non verò causam finalem, ob majorem diversitatem, quam habet in causando finis ab efficiente, quàm Idea; tum quia causa finalis causat movendo voluntatem ad effectum causa verò Idealis dirigendo intellectum ad opus efficiendum; atque adeo Idea requirit tantùm operationem intellectûs, finis verò operationem voluntatis simul, & intellectûs; cùm non possit operatio voluntatis consistere sine prævia operatione intellectûs; tum etiam quia Idea non potest idealiter effectum causare, nisi actu influat in illum; seu nisi actu agens intellectuale ab Idea dirigatur, aspiciendo ad illam, ut instar illius opus efformet; contra verò causa fina-

finalis potest effectum producere, etiamsi non actu influat seu quamvis Agens intellectuale actu non moveatur à Fine, dummodò fuerit à Fine ante præmotum.

Neque dicas 2. Finem non esse causam realem; ergo ejus causalitas non potest esse realis, & indistincta à causalitate efficientis. Antecedens probatur, quia finis habet tantum esse intentionale in intellectu; ergo non est causa realis.

Confirm. Quia sæpè causa finalis est aliquid impossibile, ut quando desideratur impossibile, apprehensum ut possibile, v. g. dum damnati cupiunt Deum non existere; implicat autem quòd impossibile causet effectum realem, ergo.

Resp. Enim *Nego antecedens*, Ad probationem, *nego Consequentiam.* Finis causat effectus reales, quatenus ratione suæ bonitatis intentionaliter existentis movet voluntatem ad sui assecutionem, cum non possit voluntas ferri nisi in præcognitum; quare finis intentionaliter existens ita allicit voluntatem; ut cognitio sit mera conditio, & bonitas ipsa finis causet effectus reales, qui à voluntate ab eo allecta ponuntur: Quicquid sit, an etiam cum voluntate effectivè concurrat ipsa cognitio ad actus voluntatis; quòd communius negant cum D. Tho. Scoto, Suàr. apud Amicum hic *disp.* 4. *sect.* 5. contra Greg. Hervæum, & alios.

Ad confirm. *Distinguo minorem*: implicat quòd impossibile cognitum ut impossibile, atque adeò ut malum, moveat ad sui amorem, & causet effectus reales, *concedo* impossibile apprehensum ut possibile, atque adeò ut bonum, *nego minorem & consequentiam*: respectu enim voluntatis perinde se habet bonitas apprehensa ad illam movendam, sive talis bonitas sit vera, & realis; sive impossibilis, & apparens.

V. Dubitatur hìc primò: Utri potius ratio finis conveniat, Fini Cui ne, an Fini Qui? Negant aliqui Finem

Qui

Qui habere ſtrictam rationem finis, quia amatur in ordine ad alium, nempè in ordine ad finem Cui, ut amantur media in ordine ad finem. Alii verò putant, ſolùm Finem Qui habere rationem finis; aliter dum homo amat ſibi Beatitudinem, ipſe eſſet ſibi finis ultimus, non Beatitudo, ſeu Deus, quia amaret Deum ut finem Qui, ſeipſum ut finem Cui. Communiter tamen Doctores apud Amicum docent, utrique fini competere ſtrictam rationem finis, quandoquidem uterque intenditur per modum unius integri finis; nam Medicus v. gr. non intendit ſolam formam ſanitatis, aut ſolùm ſubjectum, nempè ægrotum, ſed intendit formam ſanitatis, in ægroto, atque adeo uterque finis voluntatem movet. Quamvis autem finis Cui ſit magis ultimatus (cum finis Qui in ordine ad ipſum intendatur) immo etiam eminentiorem habeat vim in movendo voluntatem, nihilominus dicendum rationem finis principalius competere Fini Qui, quàm fini Cui: Et ratio eſt, quia nomen finis convenit ei, quod terminat inquiſitionem voluntatis; hæc autem non inquirit ſubjectum, ſeu finem Cui, quem jam poſſidet, ſed finem Qui; Quod ex eo patet, quia voluntas ſolùm obtento fine Qui, quieſcit; Contra verò obtento fine Cui adhuc eſt in motu; nam ſemper v. gr. conquiruntur media, & pharmaca, donec ſanitas obtineatur Amico.

VI. Neque obſtat primò ratio adducta pro prima ſententia; quod ſcilicet finis Qui ametur in ordine ad Finem Cui, ut media ad Finem. Nam Finis Qui amatur in ordine ad Finem Cui; ut perfectio illius, & ideo eo obtento ceſſat motus in appetitu, & in Fine Qui habetur vera ratio Finis: Contra verò media appetuntur in ordine ad Finem tanquam ratio aſſequendi Finem, & ideo non terminant motum appetitus, nec habent rationem Finis.

Neq; obſtat ſecundò ratio pro ſecunda ſententia, quod ſcili-

ſcilicet homo amans Beatitudinem eſſet ſibi ſuus ultimis finis: Eſſet enim ſibi ſuus ultimus finis Cui, non Qui; non eſt autem contra rationem ultimi finis Qui, nempe Dei, quòd ametur propter Creaturam, tanquam propter finem, Cui, & tanquam bonum, & perfectivum ipſius; ſed ſolùm eſt contra rationem finis ultimi Qui, quòd ametur propter Creaturam tanquam propter finem Qui; nam ſic amaretur tanquam medium ad obtinendum bonum perfectius, quod repugnat ultimô fini.

Adde, quòd licèt Creatura amet Deum ſibi tanquam propter finem Cui, non per hoc Deus ordinatur ad Creaturam tanquam ad finem Cui, per intrinſecum otdinem Dei ad Creaturam, ſed per ordinem Creaturæ ad Deum. Sicuti Deus per ſuam Omnipotentiam dicitur ordinari ad Creaturas poſſibiles, non per ordinem intrinſecum Omnipotentiæ ad Creaturas poſſibiles, ſed per ordinem iſtarum ad Omnipotentiam à qua eſſentialiter dependent. Quemadmodum autem Creaturæ pendent in eſſe à Deo ut Omnipotente, ita in perfici pendent à Deo ut Summo Bono, atque adeo ut ultimo fine; & ideo Creatura reſpicit Deum non ſolùm ut finem Qui perfectivum ipſius Creaturæ, ſed etiam ut finem Cui, non quem perficiat, ſed cujus perfectionem manifeſtet: etenim Creatura comparatur ad Deum ut medium manifeſtativum bonitatis, & gloriæ Divinæ; unde Prover. 16. dicitur: *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

VII. Hinc fit perſpicuum adverſus Hæreticos, bene poſſe Deum amari amore concupiſcentiæ, & ſperari ipſum tanquam ſummum Bonum nobis, & poſſe nos intuitu talis mercedis operari, ut videre eſt in expoſitione theſium decimæ, ac decimæ tertiæ ab Alex. VIII. confixarum: Cùm hoc non importet ordinem intrinſecum Dei ad Creaturas, ſed Creaturarum ad Deum, à quo dumtaxat iſtæ poſſunt completè perfici, ac ſatiari, & hoc ipſum ad manifeſtationem Divinæ gloriæ conducat. Unde ita

ità Deus est finis ultimus Qui, & Creatura finis ultimus Cui Deus appetitur, ut hoc ipsum, quod est Deum perficere Creaturam, ultimatè ad Deum, & ad ejus gloriam reflexè tanquam in finem Cui referatur per amorem amicitiæ. Quare ità se habet amor concupiscentiæ terminatus ad Deum ad amorem amicitiæ, sicuti se habet attritio ad contritionem. Dicimus autem communiter adversus Hæreticos (ut videre est in expositione thesis 15. ab eodem Pontifice profligatæ) Attritionem, quâ odio habemus culpam propter pœnas, esse honestam, quamvis tali actu magìs odio habeamus pœnas, quàm culpam; Nam propter quod unumquodque tale, & illud magìs; quia cum hoc actu minùs perfecto, quo culpam propter pœnas odio habemus, & consequenter plus pœnas odio habemus, quàm culpam, bene potest consistere actus perfectior contritionis, quo magis odio habeamus culpam, quàm pœnas. Similiter dum Deum amamus nobis amore concupiscentiæ, non inordinatè, sed honestè illum amamus, quia quamvis hoc actu magìs amemus nosmetipsos quàm Deum (finis enim Qui amatur propter finem Cui, & propter quod unumquodque tale & illud magìs) nihilominus cum tali actu minùs perfecto cohærere potest actus perfectior amicitiæ, amando Deum propter seipsum, & ordinando ultimatè nostram ipsam Beatitudinem ad gloriam Dei; quinimmò perfectiùs amatur Deus utroque actu concupiscentiæ simul, & amicitiæ, quàm solo actu amicitiæ, & ideo uterque actus competit Beatis.

Et ratio ulterior est, quia sicut in peccato duplex datur malitia, & odibilitas, altera quia est offensa Dei, altera quia est inductivum pœnarum, & nos honestè possumus odisse peccatum propter secundam odibilitatem præscindendo à prima, quia præscindentium non est mendacium in actibus intellectûs, nec malitia in actibus voluntatis; ità in Deo duplex attendi potest amabilitas, altera ratione sui, altera quia bonum nostrum est, & nostra beati-

tudo; unde pariter honestè possumus illum amare amore concupiscentiæ ob secundam amabilitatem præscindendo à prima. Quòd si amori concupiscentiæ connectatur deinde amor amicitiæ, habetur amor perfectior attingens Deum sub utraque amabilitate; sicuti si attritioni annectatur contritio, habetur dolor perfectior odio habens culpam ob utramque ejus odibilitatem. Quia tamen beati in Deo clarè attingunt utramque hanc amabilitatem, ideo eodem simul actu, qui utramque formalitatem contineat, concupiscentiæ, & amicitiæ Deum prosequuntur. Unde fit, amorem concupiscentiæ in Beatis nec positivam imperfectionem dicere, nec negativam, sed solùm præcisivam, cùm non excludat actum perfectiorem amicitiæ, sed ab eo in sua ratione formali præscindat; quod pariter dicendum, si quis eodem actu, qui simul attritionis, & contritionis esset, utramque peccati odibilitatem detestaretur. Quare amor Dei propter Creaturas tunc esset inordinatus, Quando Deus amaretur propter Creaturas, ut medium ad Finem præstantiorem, ordinando Deum ad Creaturas, tamquam ad Finem Qui; non verò quando Deus amatur propter Creaturas, ut Finis Qui ad Finem Cui: quamvis tali actu magìs amaretur Creatura, quàm Deus, eo pacto quo actu attritionis magìs odio habetur pœna, quàm culpa.

VIII. Dubitatur 2. An possit idem esse Finis Qui, & Finis Cui? Ad quod dicendum, hos Fines debere saltem ratione distingui. Ratio est, quia amor naturâ suâ tendens in Finem Qui quà talem, prosequitur tale bonum in ordine ad aliud, videlicet ad Finem Cui; ordinat enim Finem Qui ad Finem Cui; ergo supponit cognitionem comparativam unius cum alio, atque adeò aliquam distinctionem præsupponit, saltem rationis.

Confirm. Quia Finis Cui ità movet voluntatem ad amorem ratione sui, ut ex tali amore consurgat amor Finis Qui; ergo non poterit idem esse Finis Cui, & Qui; aliter amor

amor Finis Qui esset repetitio amoris antecedenter terminati ad eundem Finem Cui.

Dices, Possumus Deo amare suam Æternitatem, Omnipotentiam, ac reliqua attributa; cùm autem Deus cum suis Attributis identificetur, idem erit Finis Qui, & Cui.

Resp. Ut quis Deo amet sua Attributa, debet præsupponere aliquam distinctionem rationis, saltem secundùm explicitum, & implicitum, inter Deum & Attributa; aliter non posset Deus induere rationem Finis Cui, & Attributa rationem Finis Qui, ut ostendimus. Hinc quia Deus perfectissimè seipsum cognoscit, quin possit ullatenus Deus à suis attributis distingui, ne ratione quidem relatè ad intellectum Divinum, ideò non potest sibi velle sua Attributa, ità ut habeatur vera ratio Finis Cui, & Finis Qui, comparando unum alteri; sed solùm potest Deus de suis Attributis gaudere, & habere complacentiam, non verò ea sibi amare,

IX. Dubitatur ultimò, Num in Finibus dari possit processus in infinitum, saltem si sint per accidens subordinati ex arbitrio creaturæ, v. gr. si quis velit ambulationem propter sanitatem, hanc ut studeat, studium propter Doctrinam, & sic in infinitum: Sicut in causis efficientibus per accidens subordinatis est abire in infinitum, in sententia admittentium possibilitatem infiniti Categorematici, & Seriei generationum ab æterno?

Resp. cum Philos. 2. Met. 12. & 1. Eth. 2. hujusmodi processum in Finibus repugnare. Ratio est, quia in tali casu omnes Fines essent Fines intermedii, atque adeò haberent rationem medii, non Finis strictè dicti; atqui citra Finem strictè dictum voluntas moveri non potest ad amorem mediorum; ergo non potest dari processus in infinitum in causis finalibus, etiamsi per accidens subordinatis. Probatur minor, quia absque Fine strictè dicto, qui sit Primum movens voluntatem ad amorem, non potest amari medium ut medium, quandoquidem omnis electio

medii ſupponit intentionem finis; ergo abſque fine ſtrictè dicto nullus dari poſſet amor erga illa infinita media, ſeu fines intermedios: Sicut nullus poteſt dari motus intentionalis, ſeu diſcurſus, quin dentur prima principia, unde motus incipiat.

X. Confirm. Quia in cauſis efficientibus debet dari Primum movens, ergo etiam in cauſis finalibus. Conſequentia ſequitur vi paritatis. Antecedens demonſtratur adverſus Atheos, quia vel Atheus fingeret proceſſum in infinitum ſinè Primo Motore in cauſis per ſe ſubordinatis ità ut v. gr. effectus, qui nunc producitur, non poſſit eſſe abſque influxu ſuæ cauſæ immediatæ, neque hæc cauſa ſinè influxu alterius, à qua eſſentialiter etiam dependeat, & ſic in infinitum; & hoc cenſetur ab omnibus inopinabile; unde nemo ſomniavit proceſſum in infinitum in cauſis per ſe ſubordinatis, ità ut non poſſit aliquis effectus eſſe ſinè actuali influxu infinitarum cauſarum eſſentialiter ſubordinatarum: Vel fingit Atheus proceſſum in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, ità ſcilicet ut non requiratur eſſentialiter influxus iſte infinitarum cauſarum ſed influant per accidens; & jam dari debet cauſa Prima, ſeu Primus Motor, qui diſponat ad ſui arbitrium iſtas infinitas cauſas per accidens: poſitâ autem cauſâ primâ, neceſſariò ſequitur, quòd immediatè in omnes & ſingulos effectus influat, ergo non poteſt dari in cauſis efficientibus proceſſus in infinitum abſque prima Causa Efficiente. Hinc retorquetur paritas adducta ab Adverſariis putantibus, quòd ſicut poteſt dari proceſſus in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, juxta ſententiam admittentium poſſibilem eſſe ſeriem generationum ab æterno, ità dari poſſit in finibus; tranſmiſſo enim antecedente, ſequitur conſequentia oppoſita. Nam etiam dato proceſſu in infinitum in efficientibus per accidens ſubordinatis, adhuc dari debet Cauſa Prima, quæ collectionem illarum infinitarum cauſarum per accidens ad ſui arbitrium diſpo-

disponat, & cum quibus immediatè influat : unde etiam datâ illâ serie causarum adhuc dari debet Primum Movens efficienter; ergo etiam in finibus dari debet Primum Movens intentionaliter, seu Ultimus finis.

QUÆSTIO II.

Num detur, & in quonam consistat Beatitudo objectiva creaturæ rationalis.

I. NOmine objectivæ Beatitudinis venit apud omnes Bonum illud ità sufficiens explere appetitum hominis, ut eo dumtaxat possesso, hic plenè sit contentus propter ipsam boni sufficientiam; unde fit, hujusmodi bonum debere esse permanens, stabile, & continens omnia bona à nobis desiderabilia, aptum constituere statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Hinc Aug. *lib.* 13. *de Trin. cap.* 4. dicit: *Beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil malè vult*: nisi enim habeat omnia, quæ naturali, & rationali appetitu desiderat, contentus esse non potest. Non debet tamen aliquid malè velle, eò quòd malitia voluntatis impediat potius, quàm promoveat beatitudinem. His positis

II. Dico 1. Datur ultimus Finis, & beatitudo objectiva creaturæ rationalis.

Conclusio est Fide certissima, & *Prob.* 1. ex omnium etiam Gentilium Philosophorum consensu, qui quamvis erraverint in ea constituenda; Alii enim in divitiis beatitudinem reposuerunt, Alii in voluptatibus, in honoribus, in fama, & gloria, in internis, & externis animi bonis; omnes tamen conveniebant, dari ultimum Finem, quo appetitus expleatur. Secundò ratione, quia omnes naturaliter beatitudinem appetunt; naturalis autem appetitus frustraneus esse non potest; ergo dari debet beatitudo, quæ naturaliter appetitur, & quæ sinè objectiva beatitudine dari non potest.

Confirm. Quia quælibet res habet suum Finem, ad quem ex inclinatione naturæ tendit suis operationibus; ergo etiam Creatura rationalis quâ talis habere debet suum Finem, ad quem naturæ ductu dirigatur per suas operationes à ratione directas, & quo obtento, quiescat. Alioquin deterioris conditionis esset creatura rationalis, quàm reliquæ res creatæ; ea quippe careret suo ultimo Fine, qui est summa rei perfectio, in qua tanquam in optimo requiescit: ergo datur ultimus Finis creaturæ rationalis.

III. Quæritur hìc, An possit homo liberâ suâ operatione constituere sibi plures Fines ultimos simpliciter? Et communiter cum D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 5. negant Nam Finis simpliciter ultimus explere debet totaliter appetitum rationalem, ità ut nihil amplius appetendum supersit; aliter non esset simpliciter ultimus, & beatitudo objectiva satians; atqui hoc ipso quòd Fines sunt plures, eo ipso nullus illorum explere potest, & satiare appetitum; quandoquidem, uno obtento, adhuc remaneret appetitus ad alios; ergo &c. Quare quamvis peccans vellet plures habere Fines ultimos, nempe Deum, & Creaturam, seu bonum delectabile prohibitum; creatura tamen erit peccatori Finis ultimus solùm negativè, quatenus non ordinaret illam ad Deum, immò Divino beneplacito, & amicitiæ illam præferret; non tamen erit Finis ultimus simpliciter.

IV. Difficultas fuit apud Gentiles Philosophos, In quonam consistere: Finis ultimus hominis? Celeberrima opinio apud Philosophum 1. Eth. 4. & D. Thom. 1. 2. *quæst.* 2. docebat, consistere in bono aliquo creato complectente omnia bona animi, corporis, & fortunæ; & ratio istorum Philosophorum erat, quia beatitudo debet miseriam omnem excludere; si autem desint hæc omnia bona, adest miseria; ergo in eorum complexo felicitas consistit. Neque enim putabant, consistere posse in bono Increato, cùm natura non videatur capax assequendi tantum

tum

tum bonum, Catholici tamen omnes,& Theologi oppositum sentiunt.

V. Dico itaque 2. Hominis objectiva beatitudo nullatenus in bono creato aut bonorum creatorum complexo consistere potest, sed unicè in Deo Opt. Max. cumulo omnium bonorum.

PROB. In eo dumtaxat consistit beatitudo objectiva hominis, quo obtento perfectè expletur ejus appetitus; hujusmodi autem est solus Deus; ergo; Major constat ex definitione beatitudinis, quæ est bonum quietans, & satians. Minor probatur; in ejus dumtaxat boni assecutione, & perfecta possessione quiescit humanus appetitus, quod omne omninò bonum includit; hujusmodi est solus Deus; ergo. Probatur Major Illud dumtaxat bonum satiat appetitum, quod possessum non relinquit illum cum ulteriori tendentia ad possessionem alterius boni; sed nisi bonum possessum contineat omne bonum, eo ipso relinquit appetitum cum tendentia ad possessionem alterius boni; ergo bonum quietans appetitum debet omne bonum includere. Hinc Aug. 1. *lib. de Conf. cap.* 1. *Facti sumus ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, & Ps. 102. dicitur de solo Deo; *Qui replet in bonis desiderium tuum.*

VI. Neque dicas, humanum appetitum, utpote finitum, expleri adæquatè posse solùm à bono finito: pugnat enim subjectum esse finitum,& ejus capacitatem esse infinitam. Quod confirmatur, quia aliter neque possèt satiari bono infinito possesso per actum finitum; quandoquidem etiam maneret in potentia ad actum perfectiorem

Nam contra est, quia quamvis humanus appetitus sit entitativè, & subjectivè finitus, est tamen infinitus objectivè: sicut cognitio Dei est finita entitativè, sed terminativè infinita; & potentia intellectiva, quæ est finita, potest se extendere ad attingenda bona infinita. Quare poterit appetitus entitativè finitus ferri naturâ suâ in

bonum infinitum, cujus dumtaxat possessione expleatur. Nec habetur ulla improportio inter hujusmodi potentiam appetitivam finitam, & terminum infinitum; tum quia talis terminus non possidetur nisi actu finito ad illum terminato; tum etiam quia proportio potentiæ, vel actûs cum suo objecto non debet esse proportio æqualitatis, & entitativa, sed adaptationis in ratione perfectibilis, etiam perfectivi, sicut punctum dicitur habere proportionem cum linea absque ulla æqualitate.

Ad confirm. *nego sequelam*: nam manere in potentia ad actum perfectiorem non tollit quietem, & satietatem; quia non est manere in potentia ad objectum perfectius, seu ad aliud bonum possidendum, cùm eadem omninò bonitas objectiva ab omnibus beatis inæqualiter possideatur possessione, quoad speciem perfectâ, ratione objecti summè boni, & ratione modi tendendi consentanei naturæ, & meritis uniuscujusque.

Neque replices, beatitudinem haberi non posse absque possessione bonorum, quæ non solùm animum, sed etiam corpus beent, & perficiant; ergo etiam per possessionem divitiarum, honorum, & bonorum externorum ea constitui, & compleri debet; Et ratio est, quia horum indigentia fert miseriam corporis, incompossibilem cum animi felicitate.

Nam contra est, quia possidens Deum hæc omnia virtualiter possidet; cùm ea omnia in bono Increato eminenter contineantur. Concedo equidem, ad beatitudinem physicè completam, & integram pertinere etiam corporis beatitudinem; cùm beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; quare sicut corpus integrat hominem, ità beatitudo corporis integrare debet hominis beatitudinem; At ad beatitudinem essentialem satis est mera conjunctio cum summo bono, ejusque possessio, ex qua derivet, tanquã proprietas consequens, beatitudo corporis

Neq; urgeas, quòd corpus integret hominẽ essentialiter; ergo

ergo beatitudo corporis debet pariter essentialiter pertinere ad hominis beatitudinem.

Negatur enim consequentia; & disparitas est quia corpus convenit cum anima in ratione partis essentialis ad constituendum compositum physicum; contra verò beatitudo objectum corporis (videlicet bona externa , & sensibilia) non conveniunt cum beatitudine objectiva animæ, nempe cum Deo in ordine ad constituendum unum objectum beatificum : quia beatificum objectum propriè dicitur respectu appetitûs rationalis , quà talis ; aliter, ut rectè infert Philosophus primo Eth. 9. etiam respectu brutorum daretur objectum beatificum.

VII. Ex dictis summatim colligitur; quòd fusè Philosophus 1. Eth. 5. & D. Thom. hìc docent de beatitudine objectiva; Et primo quidem non posse eam consistere in divitiis; quia beatitudo expetitur propter se; divitiæ verò propter alia, videlicet ut subveniatur humanis defectibus v. g. famis, nuditatis &c. Secundò nec posse in honoribus consistere; quia beatitudo debet esse in beato , & sub ejus dominio; honor autem est in honorante, non in honorato, & est in dominio honorantis , ita ut possit facilè auferre illum ab honorato. Præter quam quòd honor desideratur solùm in signum excellentiæ ; beatitudo autem est ipsa maxima excellentia naturæ rationalis, propter quam est honorabilis. Tertiò non consistit in potentia, seu potestate; nam possumus uti potentiâ tam rectè, quàm malè; & ipsa in rectum usum ordinatur ; At beatitudine non possumus malè uti, & ipsa, cùm sit ultimus finis, non ordinatur ad aliud. Quartò nec potest in fama, & gloria humana consistere. Fama enim ex Aug. est ***Clara alicujus notitia cum laude***, melius autem est habere bonum, propter quod natura humana est glorificabilis, & laudabilis, quàm habere laudem; ergo non potest beatitudo in hujusmodi laude, fama, & gloria consistere, ut diximus de honore, Adde, beatitudinem in hominibus ma-

lis dari non posse, nec conjungi cum malitia peccati; famam autem, honores, divitias, & potestatem, atque alia bona sensibilia esse posse in malis hominibus, certum est.

Denique non potest in bonis corporis consistere, puta in sanitate, robore &c. quia corpus ordinatur ad animam, sicut instrumentum ad suum motorem, habétque pro fine animam; ergo bona corporis ordinari etiam debent ad bonum, & felicitatem animæ. Hinc nec potest consistere in ipsa vita animæ in actu primo, aut in unione animæ ad corpus; quia hæc etiam ordinantur ad vitam in actu secundo, hoc est ad operationes animæ præstantissimas intelligendi, & volendi. Nec potest in ulla operatione sensitiva, nec in voluptate corporea consistere, quia anima per hujusmodi operationes potest bonum dumtaxat sensibile possidere; beatitudo verò consistit in possessione cumuli omnium bonorum. Neque demum consistere potest in cumulo omnium bonorum creatorum; tum quia istorum plurima sunt incompossibilia: atque adeò non potest ab iis animus satiari; tum etiam quia talis cumulus imperfectus est, utpote cumulus imperfectorum, atque adeò excludit perfectionem, ac bonum non chymæricum extra illum cumulum, nempè bonum Increatum; in quo unicè nostra beatitudo consistit.

QUÆSTIO III.

Num possit quasi in priori demonstrari existentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum?

1. VAlde gloriosum Numini arbitror ostendere, quomodo suâ se luce prodat inquirenti ipsum: propterea non pigeat paucis hìc recolere quæ hac de re in prima parte conficere conati sumus. Quæritur itaque, an possit Adversus Atheos existentia beatitudinis objectivè etiam

etiam quaſi à priori demonſtrari ex ipſo conceptu entis puri, & optimi cumuli omnium bonorum, includentis omnem defectum.

Cenſeo equidem, demonſtrari poſſe. Ita Perez, Eſparza & alii Recentiores ex D. Anſelmo apud Arriagam *diſp.* 1. de Deo *ſect.* 2. Demonſtratio hæc ex primis, & notiſſimis ſic procedit. Si demonſtraretur poſſibilitas entis puri, & optimi, includentis omne bonum, ſeu omnem perfectionem eo ipſo demonſtraretur quaſi à priori ejus exiſtentia; ſed de facto demonſtratur entis optimi poſſibilitas; ergo demonſtratur etiam quaſi à priori ejus exiſtentia; Major admittitur; nam cùm inter perfectiones potiſſima ſit exiſtentia, eo ipſo, quòd ens purum includens omnes perfectiones eſſet poſſibile, deberet etiam hanc perfectionem includere, atque adeò deberet neceſſariò exiſtere; unde demonſtratâ ejus poſſibilitate, demonſtratur pariter exiſtentia; non quidem rigorosè à priori, quia exiſtentia non deſcendit à poſſibilitate cumuli omnium perfectionum, tanquam ejus proprietas; ſed tanquam una ex perfectionibus in eo cumulo formaliter, & implicite incluſa; & ideo demonſtratio dicitur eſſe quaſi à priori, non verò rigorosè à priori ſeu per cauſam.

Minor itaque, quòd ſcilicet ens optimum non ſit chymæra; ſic demonſtratur: Nulla chymæra eſt ens purum; ergo ens optimum non eſt chymæra: conſequentia eſt evidens; nam ex regula ſummuliſtica, propoſitio negativa univerſalis convertitur ſimpliciter; v. g. ſi nullus lapis eſt homo, tenet evidenter illatio; ergo Nullus homo eſt lapis: quare ſi nulla chymæra pro ſtatu exercito eſt ens optimum; tenet evidenter illatio; ergo quod eſt ens optimum, pro ſtatu exercito, non eſt chymæra. Antecedens autem videtur perſpicuum, quòd ſcilicet Nulla chymæra ſit ens optimum pro ſtatu exercito; ſi enim nulla chymæra eſt bonum, prout bonum convertitur cum ente reali, à fortiori nulla chymæra eſt ſummũ & pu-

& purum bonum, seu optimum, evidens enim est, quòd non possit esse summè tale, quod non est tale, v. g. summè sapiens, ac lucidum, quod non est sapiens, aut lucidum.

II. Confirm. 1. Nulla chymæra, si ponatur exercitè, excludit quodcumque malum, & quamcunque imperfectionem [cùm non possit excludere se ipsam, quæ est aliquod malum, & imperfectio] ergo ex eadem regula summulistica illud ens, quod si ponatur exercitè, excludit simpliciter quodcumque malum, & quemcumque defectum, seu ens optimum, non est chymæra.

Confirm. 2. à contrario. Quia nullum ens possibile, si ponatur exercitè, excludit omne bonum, cùm non excludat se ipsum quod est aliquod bonum, ideo tenet illatio; ergo id, quod si ponatur exercitè, excludit omne bonum, non est possibile; ergo pariter quia nulla chimæra, si ponatur exercitè, excludit quodcumque malum, cùm non excludat se ipsam, quæ est aliquod malum, tenebit illatio; ergo illud ens, quod si ponatur exercitè excludit quodcumque malum, & quemcunque defectum, nempè Deus, non est chimæra.

Neque dicas induendo personam Athei, quod ens optimum, si poneretur à parte rei, & pro statu exercito, esset, & non esset optimum; excluderet, & non excluderet omne malum, & omnem defectum, ac proinde est chimæra; Non secus ac creatura optima excludens omnem defectum.

Nam contra est, quia quamvis verum sit, quòd creatura optima, si poneretur exercitè, excluderet, & non excluderet omnem defectum, ut mox ostendemus; at id dici non potest de Ente optimo: evidens enim est, quòd nulla chimæra sit ens illud optimum, quod si poneretur à parte rei, excluderet tantùm omnem defectum; & contradictionem, quin excluderet, & non excluderet; ergo ex illa regula summulistica ens illud optimum, quod si ponatur

natur exercitè, excludit tantùm omnem contradictionem, & defectum, non est chymæra.

III. Demonstratio autem à priori ejusdem antecedentis, quòd scilicet nulla chymæra sit ens purum, & optimũ sic apertius procedit. Chymæra idem est, ac contradictio, seu esse, & non esse; ergo id, quod si exercitè existat, non involvit esse, & non esse, evidẽs est, quòd non sit chymæra; atqui evidens pariter est, quod ens purum, seu ens, quod est tantùm ens excludens omne non esse, seu quascumque imperfectiones ex conceptu suo, si existat exercitè prout concipitur, non involvat esse, & non esse; ergo evidens est, quòd ens purum, & optimum, si existat, prout concipitur, non involvat exercitè contradictionem, atque adeò non sit chymæra; sicut enim lux, quæ est pura lux, & non involvit tenebras, si existat, prout concipitur, evidens est, quòd sit pura lux, & non includat tenebras; ita ens, quod est purum ens, si existat, prout concipitur, evidens est, quod non includat esse, & non esse, atque adeò non sit chymæra.

Neque replices importune, verum esse, quòd si ens purum existat exercitè, prout concipitur, non involvat esse, & non esse, nec sit chymæra; sed quomodo adversus Atheum demonstrabitur, quòd hujusmodi ens purum existere possit exercitè prout concipitur? Nam contra est, quia demonstravimus jam in primo syllogismo, quod si demonstretur, ens purum non esse chymærã, demonstretur etiam, quòd existat; quòd autem ens purum non sit chymæra, evidenter demonstratur ex hoc, quòd si existat exercitè prout concipitur, non involvat esse, & non esse, seu contradictionem; ergo evidenter demonstratur non solùm, quòd possit existere prout concipitur, sed etiam quòd de facto existat.

IV. Objic. 1. Si demonstratio adducta esset efficax, & concluderet possibilitatem, & existentiam entis optimi, eâdem ratiocinatione posset evidenter demonstrari possibili-

ſibilitas, & exiſtentia creaturæ optimæ Numeri maximi, Trinitatis individuæ perfectiſſimæ; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia pariter dici poſſet; Nulla chymæra eſt Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima; ergo Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima non eſt chymæra. Ideo autem in his caſibus demonſtratio non concludit, quia creatura eſt optima tantùm ſignate, non exercite, ſeu ſignificatur tantùm eſſe optima, at non ponitur optima eo ipſo quòd ponitur eſſe creatura, Hoc idem dicit Atheus aſſumens omne ens eſſe limitatum, & creatum; dicit enim, ens poſſe eſſe optimum ſignate, non exercite, ut proinde ſicut eſt falſum, quòd Nulla chymæra ſit creatura maxima, ità falſum ſit quod Nulla chymæra ſit ens optimum; & ſicut non eſt evidens, quod Nulla creatura ſit Trinitas optima [quamvìs de fide ſit, quod ea non ſit chymæra] ita nec eſt evidens, quod Nulla chymæra ſit ens optimum.

Reſp. Nego ſequelam. Ut autem appareat diſcrimen inter ens optimum, & creaturam, ſeu Trinitatem optimam, adverto, univerſim tunc eodem modo rem eſſe ſignate, ſeu prout ſignatur, & exercite, ſeu prout ponitur, quando prædicata rei, quæ concipiuntur, nullam dicunt inter ſe oppoſitionem; v. gr. quia prædicata hominis, videlicet animal, & rationale, non dicunt inter ſe oppoſitionem, homo prout eſt in ſtatu ſignato, nempe animal rationale, eſt pariter in ſtatu exercito; contra verò quando prædicata rei, quæ concipitur opponuntur inter ſe, tunc aliter ſe res habet ſignate, aliter exercite; v. g. homo hinnibilis ſignatè tantùm eſt homo, ſed exercitè non eſſet homo, quia hinnibilitas in ſtatu exercito deſtrueret rationem hominis. Hinc fit, quòd creatura optima aliter ſit ſignate, & aliter exercitè; eſt enim ſignate optima, quia ut optima ſignificatur; at exercite non eſſet optima excludēs omnem defectum, quia eſſet creatura, quæ eſſentialiter includit dependentiam, & defectum.

Adver-

Advertendum ulteriùs, prædicata alicujus rei, quæ concipitur, aliquando evidens esse, quòd non opponantur, ut apud nos evidens est, quòd prædicata hominis non opponantur inter se, & in tali casu evidens etiam est, quòd res prout est signatè, sit etiam exercitè; aliquando verò prædicata rei, quæ concipitur, evidens est, quòd inter se opponantur, ut apud nos evidens est, quòd opponantur prædicata hominis hinnibilis, Creaturæ optimæ; & in tali casu evidens est, quòd hujusmodi res aliter sit pro statu signato, aliter pro exercito. Aliquando autem certum est, sed obscurum, an prædicata alicujus rei, quæ concipitur, opponantur, nempe prædicata Trinitatis optimæ; de fide enim est, quod non opponantur: sed id non est evidens, & in tali casu certum est, sed obscurum, quod hujusmodi res eodem modo sit signatè, ac exercitè. Aliquando demum obscurum simul, & incertum est, num opponantur prædicata rei, quæ concipitur v. g. prædicata creaturæ ab æterno, substantiæ creatæ supernaturalis &c. & in tali casu incertum etiam est, an hujusmodi res eodem modo sit signatè, ac exercitè.

Ad rem nostram: Evidens omninò est, quòd prædicata entis puri, importantis tantùm esse, & excludentis omne non esse, non sint prædicata opposita; cùm non possit dari oppositio, seu contradictio, nisi habeatur esse simul, & non esse; ubi autem est purum esse, ibi evidens est, quòd non habetur ex conceptu suò esse, & non esse, ergo evidens est, quòd ens purum prout est in statu signato absque ulla contradictione, ità pariter sit exercitè; unde evidens est, quòd non sit chymæra. Contra verò evidens est, quòd creatura optima, & numerus maximus dicant prædicata opposita, atque adeò aliter sint signate, ac exercite; unde evidens est, quòd sint chymæra. Præterea certum, sed obscurum est, quod Trinitas optima non dicat prædicata opposita, adeo ut aliter debeat esse signate, ac exercite, unde certum, & obscurum est;

est, quòd non aliter se habeat in utroque statu. Quare solùm de ente puro ex ipso suo conceptu demonstratur possibilitas, & existentia, non verò de creatura, aut de Trinitate optima: est enim ens purum ex suo conceptu ens, quod est tantùm esse, excurrens ad omne esse, prout Deus de semetipso dixit Moysi Exod. 3 *Ego sum, qui sum*; quasi diceret, in me nullum non ens, sicut nullæ tenebræ, sed pura lux; ubi autem non habetur non ens, ibi evidenter non potest haberi contradictio, seu chimera.

Breviter. Illud evidenter potest existere exercitè prout concipitur, seu prout est signatè, quòd si existat prout concipitur, non involvit contradictionem, seu esse, & non esse; atqui purum ens si existat exercitè prout concipitur, seu prout est signatè, evidenter non includit esse, & non esse; ergo purum esse evidenter potest existere exercitè, prout est signatè atque adeò evidens est, quòd non sit chymæra.

V. OBJIC. 2. Purum non ens, seu purum malum excludens omnes perfectiones, si existat, dicit exercitè utramque partem contradictionis, quamvis signatè dicat unam tantùm, nempè non esse, ergo è contra purum ens seu purum bonum includens omnes perfectiones, si existat, dicet exercitè utramque partem contradictionis, quamvis signatè dicat unam tantùm, nempè esse.

Respond. 1. Retorqueo paritatem: purum non ens evidenter repugnat, quòd existat, seu, si existeret, traheret utramque partem contradictionis pro statu exercito; ergo purum ens evidenter repugnat, quòd non existat. Prob. *Conseq.* ideo enim primum, quia purum non ens, seu purum malum idem est, ac ens excludens omnem omninò perfectionem, atque adeò existentiam; si autem existeret ex una parte excluderet existentiam, quia esset purum non ens: ex altera parte non excluderet quia existeret; ergo utramque partem contradictionis evidenter involveret pro statu exercito, si existeret. Atqui purum ens

ens, & purum bonum idem est, ac ens includens omnem omnino perfectionem, atque adeo existentiam; si autem non existeret, ex una parte includeret existentiam, quia esset purum ens, ex altera parte non includeret, quia non existeret; ergo evidenter utramque partem contradictionis traheret pro statu exercito, si non existeret, unde paritas retorquetur, & conclusionem confirmat: sicut enim purum non ens, quia excludit ex suo conceptu omnem perfectionem, debet possibilitatem etiam, & existentiam excludere, ità purum ens, cùm includat omnem perfectionem, debet possibilitatem etiam, & existentiam includere,

Resp. 2, directè: *nego consequentiam*; Disparitas est, quia quamvìs purum non ens signatè dicat unam tantùm partem contradictionis, nempe non esse, exercitè tamen, seu, si existeret, deberet habere existentiam, quæ est perfectio; atque adeo exercitè evidenter haberet prædicatum oppositum prædicatis, quæ habet signatè. Contra verò Purum ens includens omnem perfectionem, si existat exercitè, non habet prædicatum oppositum prædicatis, quæ habet signatè, quia existentia est una ex perfectionibus, quæ evidenter non opponitur cumulo perfectionum, sed in illo imbibitur, sicut lux secundùm quod lux non opponitur luci puræ, sed tantùm tenebris; ergo exercitè nullam contradictionem involvit: immo evidenter contradictionem involveret, si non existeret.

VI. Concludo, demonstrari posse beatitudinis objectivæ existentiam non quidem rigorosè à priori, seu per causam, quod negat unicè D. Thomas, & alii apud Haunoldum, cùm Deus quavis causâ careat, sed quasi à priori ex ejus possibilitate; quod affirmat D. Anselmus apud Arriagam *dist*. 1. *de Deo sect*. 2. inferens Dei existentiam ex eo, quòd sit Id, quo melius excogitari non potest. Ratio, cur hæc demonstratio dicatur esse quasi à priori, est quia cùm apud nos prius sit rem, puta Antichristum,

esse possibilem, quàm existere, dicitur esse aliquo modo à priori demonstratio existentiæ Dei, deducta ex ejus possibilitate. In qua tamen demonstratione nunquam assumitur, quod est demonstrandum, videlicet Deum existere, quod immeritò objiciunt Adversarii. Neque dicat Haunoldus, quòd dum dicimus ens purum, si significamus ens reale, assumimus quod est demonstrandum, si verò ens præscindens à reali, vel chymærico, jam conciperetur aliquid præscindens à bono, & malo: nam sicut dum quæritur V. gr. An sit chymæra, visio indestruibilis, Creatura ab æterno &c. concipitur aliquid, quod præscindit ab ente reali, & chymærico; non quidem præcisione rigorosâ (attingendo prædicatum, quod sit compossibile tum cum ente reali, tum cum chymærico) sed præcisione minùs rigorosâ, quatenus non discernitur ex ipsis terminis, num visio indestruibilis sit ens reale, an chymæricum; ità cùm dicimus, Nulla chymæra est ens purum, ex parte solius prædicati attingimus ens purum, non discernendo, Sitne chymæra, nec ne? quod deinde conferendo cum prædicatis chymæræ, affirmamus evidens esse, quòd non sit chymæra ex suo conceptu, cùm careat non ente, quod est unum ex constitutivis chymeræ.

QUÆSTIO IV.

De Appetitu Hominis erga Beatitudinem.

I. NOnnullis quæsitis perstringemus ea, quæ passim inquiri solent circa hominis appetitum erga Beatitudinem.

Quæritur itaque 1. Num appetitus noster erga beatitudinem sit innatus, an elicitus?

Resp. Esse innatum, & ex hoc innato appetitu nos per modum naturæ determinari etiam ad appetitum elicitum. Quòd sit innatus, probatur, quia omnis natura habet appetitum innatum erga suum perfectivum; est autem beati-

beatitudo, summa, & ultima perfectio naturæ rationalis; ergo ad illam homo tendit appetitu innato. Quòd autem ex hoc ductu naturæ determinemur ad appetitum elicitum beatitudinis, constat experientiâ, ut advertit Augustinus *lib.* 13. *de Civitate cap.* 3. ubi refert historiam cujusdam Mimi, qui cùm promisisset in theatro se divinaturum, quid omnes vellet, dixisse perhibetur: *Vili vultis emere, & caro vendere.* Sed ostendit Aug. dictum Mimii fuisse falsum; fortè enim nonnulli volebant justo pretio vendere, ac emere; Unde subdit, *At si dixisset Mimus, Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quòd nullus in sua non agnosceret voluntate; quicquid enim aliud quisquam latenter velit ab hac voluntate, quæ omnibus sat nota est, non recedit.*

Ex hoc autem, quòd appetitus erga beatitudinem sit innatus, atque adeo naturaliter sit debita beatitudo, sequitur, quòd eâ obtentâ secundùm sui essentialia, appetitus conquiescat, nec possit non esse essentialiter Beatus, qui illam possidet; quamvis aliquando non sit physicè, & integraliter completa beatitudo, si leve aliquod bonum illi desit. Propterea in disputatione antecedenti *quæst.* 8. diximus, quòd si videns Deum videat se privandum ad tempus non solùm amore fruitivo, sed etiam ipsâ Dei visione, immò ad tempus fore cruciandum, dummodo videat non defuturam sibi beatitudinem saltem naturalem in perpetuum, adhuc esset essentialiter beatus, quia scilicet carentia illa boni debiti levis, vel non causat tristitiam, eò quòd animus absorbeatur ab ingenti voluptate; Ex Philosopho enim *lib.* 6. Eth. 14. *Voluptas vehemens pellit dolorem*; vel si causaret aliquam mœstitiolam, hæc impediret solùm beatitudinem physicè integram, non essentialem, ut patet in Christo Domino, qui in horto cum mœstitia conjungebat essentialem beatitudinem; Sicut carentia digiti non impedit essentiam hominis, sed solùm ejus integritatem. Est autem mœstitiola, carere

ad tempus etiam ipsâ visione beatâ, quæ possidetur, quia quodcumque longum tempus relatè ad æternitatem est veluti instans; carere autem per instans visione Dei cum certitudine, quòd ea sit habenda in perpetuum, est carere levi bono: Contra verò qui videret in Deo viso se privandum beatitudine etiam naturali in æternum, tunc, quia videret se privandum bono debito ingenti, eo ipso careret beatitudine etiam essentiali; quia quantò magìs Deum visum diligeret, tantò magìs tristari deberet ex amissione tanti boni in perpetuum.

Quòd si anima separata videat in Deo, se privandam in perpetuum beatitudine corporis connaturaliter debitâ, quia videtur esse carentia boni debiti levis præ bono, quod possidet ex visione, ac fruitione Dei. Quicquid sit, an beatitudinem essentialem haberet, qui videret in Deo decretum, quòd esset privandus in æternum amore fruitivo, non verò visione Dei? Probabiliter enim carentia tanti boni proprii naturæ, ac potentiæ rationalis videtur carentia boni debiti ingentis, trahens tristitiam incompossibilem cum beatitudine essentiali.

II. Quæritur 2. An quicquid homo vult præter beatitudinem, seu finem ultimum, necessariò velit propter illam?

Resp. cum Vasquez *disp. 6. cap. 2.* Salas, Martinonio, quòd homo quicquid vult præter beatitudinem, appetat propter illam solùm interpretativè. Ratio est, quia non appetimus bona particularia propter beatitudinem formaliter, & expresse, ut constat experientiâ. Neque virtualiter, ità ut ex intentione finis ultimi præterita procedant omnes intentiones finium particularium; multa enim amamus, quin præcesserit amor ultimi finis, vel si præcesserit, non perseverat virtualiter, dum particularia bona amamus, ità ut influat, ac determinet ad istorum amorem. Nec demum habitualiter; tum quia non est necesse, quòd præcesserit intentio ultimi finis ad amorem bonorum

rum particularium, tum quia etiamsi præcesserit, potuit tamen per voluntatem oppositam ejus habitualis perseverantia interrumpi; Nam qui per peccatum deserit amorem ultimi finis, non dicitur deinde alia bona appetere ex intentione ultimi finis habitualiter perseverante; cùm ea sit interrupta per peccatum. Quare quicquid homo appetit præter beatitudinem, solùm interpretativè appetit propter illam, confusè saltem, & abstracto cognitam; quatenus quisquis particulare aliquid bonum vult, aut malum fugit, ità censetur erga illud affectus, ut bonum totale, ad quod particulare ordinatur, esset viliturus, si offerretur. Quod constat tum experientiâ, tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magìs; ergo si amamus bonum particulare, quia est pars beatitudinis, à fortiori integra beatitudo amaretur, si repræsentaretur. Hinc Aug. *lib.* de Epicureis *cap.* 4. dicit: *Qui bonus est, ideo bonus est, ut beatus sit; & qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse speraret. Pone aliquem furem; quare ab illo, cur furtum facit? Ut habeam, inquiet, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miserum est non habere: si ergo miserum est non habere, beatum putat habere.* Hactenus Aug.

Neque dicas, hinc sequi, quod ea appetamus interpretativè propter Deum, & sic furem furari ex. g. propter Deum. Nam quamvìs hoc in aliquo bono sensu admittatur à nonnullis Thomistis apud Vasquez *disp. 6, cap. 3.* Veriùs tamen negandum; est enim aurium offensiva hujusmodi locutio; quia appetere aliquid propter Deum, propriè significat appetere aliquid, ut placeamus Deo, quod non habetur in fure, quamvis appetat bonum inhonestum, ut bene sit per illud, & interpretativè, ut sit perfectè beatus.

III. Quæritur 3. An homo habeat appetitum naturalem etiam ad beatitudinem supernaturalem.

Prima Sententia cum Scoto, Valentia apud Amicum

disp. 2.*sec.* 14. affirmat. Secunda cum Ferrariensi, & Conrado docet, esse in homine naturalem appetitum videndi Deum, ut Auctorem effectivum naturalium, quia scilicet homo naturaliter ex cognitione effectuum naturalium cupit eorum causam videre. Tertia omnino negat, naturalem appetitum visionis beatæ competere Creaturæ Ità Cajet.Suar.Vasq.*disp.* 22. *cap.* 2. Amic. *lib.* 1. & alii.

Dico equidem cum hac tertia sententia, Nullum esse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem supernaturalem; Neque ad videndum Deum, ut Authorem effectuum naturalium.

PROB. Implicat dari inclinationem, & appetitum naturalem ad actum quoad substantiam supernaturalem; talis est beatitudo supernaturalis, & visio Dei, etiam ut Auctoris effectuum naturalium ; ergo implicat hujusmodi appetitus naturalis. Major probatur, quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inassequibilem repugnat, utpote quæ data esset à natura non solùm incassum, sed etiam ad torturam: quare solùm in intellectu datur capacitas, & potentia obedientialis ad visionem, non aliter ac datur in anima V. gr. capacitas ad Unionem hypostaticam citra naturalem appetitum.

Ad id, quod objicitur pro secunda sententia, respondetur, in homine esse naturalem appetitum cognoscendi Deum Authorem effectuum naturalium eâ cognitione, quæ sibi naturaliter est possibilis, non tamen cognitione intuitivâ, quæ est supernaturalis, sicut nec comprehensivâ, quæ est impossibilis.

IV. Quæritur ultimò, Num beatitudo apprehensa necessitet in hac vita ad ejus amorem, non solùm quoad specificationem, ità ut non possimus eam odisse, sed etiam quoad exercitium, ità ut non possimus actum amoris erga illam suspendere.

Resp. Probabilius esse, quòd necessitet etiam quoad exercitium. Ità Maurus quæ. 18. contra Scotum in 4. *dist.*

49. quæ. 11. Probatur: omnis potentia trahitur necessariò à suo objecto, quoties apparet depuratum à contrario; v. g. oculus non potest per imperium voluntatis non videre coloratum propositum; intellectus quamvìs imperio voluntatis subdatur relatè ad probabilia, at relatè ad objectum evidens communius docent, non subdi imperio voluntatis, ità ut possit actum suspendere; ergo nec voluntas circa bonum, quod apparet depuratum ab omni malo, ut est beatitudo, poterit amorem suspendere; Sicuti nec poterit suspendere odium, apprehensa miseria, ut constat experientiâ.

Confir. 1. Quia voluntas est potentia rationalis: ergo sicut non potest odisse bonum, eò quòd nulla in eo appareat ratio mali, unde odio habeatur, ità nec potest à Puro bono suspendere amorem, cùm nulla in objecto sit ratio non amandi.

Confirm. 2. A posteriori, quia motus primò primi non sunt liberi, idque non aliundè, nisi quia eorum objectum proponitur ut bonum purum; v.g. homo, inflictâ sibi alapâ, statim vult sumere vindictam absque ulla libertate, & culpa, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, quin proponat ullum malum, & motivum abstinendi ab illa; ergo apprehensâ beatitudine, voluntas neque libertatem contrarietatis, neque contradictionis habebit erga illã

V. Objic. 1. Potest in beatitudine apprehendi ratio aliqua, cur non ametur, eo modo, quo apparet in Deo; nempe si ejus amor appareat incommodus, aut incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; ergo potest beatitudo apprehensa in hac vità non amari.

Resp. Argumentum probare, quòd possit etiam odio haberi: Quare *nego antecedens*, quando enim beatitudinis amor apparet incommodus, tunc beatitudo non apparet ut purum bonum, quale est in se, sed ut trahens malum; & ideo nil mirum, quòd sub eo conceptu possit etiam odio haberi; sicut ex hoc capite potest etiam à peccatoribus odio haberi Deus.

VI. OBJIC. 2. Si beatitudo in universali, & in confuso cognita necessitaret quoad exercitium ad sui amorem, à fortiori necessitaret cognita in particulari, quippe quæ distinctiùs cognosceretur; atqui visio beatifica cognita à nobis in particulari, & ipsemet Deus non necessitat in hac vita ad sui amorem; ergo neque beatitudo cognita confusè, & in universali.

Confirm. Quia si necessitaret ad actum amoris, eo ipso necessitaret ad actum amoris intensissimum; omnis enim actus necessarius est intensus, quoad ejus fieri potest.

Resp. Veram esse sequelam, si cætera sint paria, hoc est si tam beatitudo in universali, quàm in particulari repræsentetur ut purum bonum; secus verò si in particulari repræsentetur ut nobis aliquatenus mala, & incompossibilis cum aliis bonis; tunc enim non solùm non necessitat ad amorem, sed possumus illam odisse.

Ad confir. concedo, actum fore intensum ea intensione, quæ hìc, & nunc est possibilis, ut dicitur de visione oculari, de intellectione, & de aliis actibus vitalibus necessariis: cæterùm sicut voluntas potest intensiorem visionem ocularem, vel intellectionem efficere, intensiùs applicando potentiam visivam, vel intellectivam; ità pariter actus suos necessarios potest intensiores efficere, si magìs applicet se ad illos, & sicut potest indirectè prohibere visionem ocularem, & cognitionem, v. g. claudendo oculos, & applicando intellectum ad alia, ità potest indirectè hujusmodi actus suos prohibere.

DISPUTATIO III.

De Angelis Quoad eorum naturam.

POst Disputationes de Deo secundùm se considerato, quatenus unus, & Trinus est, incipit Angelicus disputare de Deo respectivè ad creaturas, atq; adeo de creaturis

turis in ordine ad Deum. Et primo quidem de Creatura intellectuali secundùm speciem nobilissima, hoc est de Angelica, quæ primum opus divini exemplaris est, increatæ pulchritudinis expressio, signaculum divinitatis, & divinarum perfectionum speculum lucidissimum. Nos post considerationem beatitudinis quoad ejus formam, & objectum, pergimus, ut præmisimus, eandem considerare quoad subjectum beatificabile, præsertim Angelicum; & primò quidem quæ ad Angelorum naturam spectant breviter delibabimus, inquirendo in hac disputatione eorum existentiam, simplicitatem, diversitatem specificam, ac numericam, locum, motum. In sequentibus verò, quæ spectant ad eorum intellectum, & voluntatem.

QUÆSTIO I.

Utrum certa sit certitudine naturali Angelorum existentia.

I. ANgelus ex Gregorio homil. 4. in Evang. idem sonat, ac Missus; cùm enim frequenter cœlestes Spiritus à Deo mittantur, idcirco Angelorum nomen sortiri sunt, unde nomen istud eorum munus explicat, non naturam. Eos de facto existere, docet Fides contra Sadducæos, & definit Concilium Lateranense dicens: *Utramque de nihilo Deus condidit creaturam, corporalem, & spiritualem, Angelicam, & mundanam.* Difficultas tamen est, an eorum existentia ratione naturali demonstrari possit? Communius cum Valentia, Amico contra Suarez docent, solùm conjecturaliter, & valde probabiliter suaderi posse à posteriori, puta à motu Cælorum, ab incantationibus magicis, ab eo, quod experimur in Energumenis, qui variis linguis loquuntur, manifestant longinqua, &c. hujusmodi enim effectus non videntur refundi posse in Deum immediatè, quia indignum est

 Phi-

Philosopho recurrere ad primam causam, quando potest assignari causa secunda effectuum naturalium. Nec videtur posse Cœlorum motus refundi in ipsorum naturam; quia cùm moveantur irregulariter, præsertim Astra errantia, videntur requirere Intelligentiam à qua moveantur. Neque refundi possunt in animas separatas; quia si istæ unitæ corpore vix possunt proprium corpus movere, quomodo poterunt tantas vires exhibere, dum sunt in statu innaturali. Hæc tamen ratiocinatio communiter non reputatur demonstrativa; unde dubitatur, num aliunde demonstrari possit existentia Angelorum?

II. Dico. 1. Ratione naturali ostenditur possibilitas naturæ Angelicè, seu substantiæ completæ omninò immaterialis. Ita communiter apud Suarez *disp.* 35. metaph. *sect.* 1. Vasquium, & alios.

Prob. Quia immaterialitas non pugnat cum substantia completa; ergo est possibilis substantia completa immaterialis, seu natura Angelica; Antecedens probatur tum negativè solvendo difficultates in contrarium; tum positivè, quia non pugnat immaterialitas cum substantia incompleta; anima enim rationalis de facto est substantia immaterialis, incompleta, & quasi inchoata, cujus operatio originem ducit ab entibus materialibus subministrantibus species sensibiles, & materiales; ergo neque pugnat immaterialitas cum substantia completa, & perfecta.

Confirm. Quia causa efficiens universim tendit ad assimilandum sibi effectum; ergo quo effectus est similior alicui causæ, eo est aptior, ut ab ea producatur; sed natura Angelica præ aliis est simillima primæ causæ; ergo est aptissima, quæ à Deo producatur; atq; adeo est possibilis.

III. Dico 2. Non solùm conjecturaliter, & valde probabiliter Angelorum existentia suadetur ex eorum effectibus, sed etiã certa videtur certitudine naturali. Ita Suar. *loc. cit. & lib. 2.* de Deo *c. 9.* Espar. Maur. *q. 25.* de Deo *n.* 28.

qui

qui docent, Angelorum existentiam demonstrari ex D. Thom. 1. *p. qu.* 50. & 2. contra gentes *c.* 56. contra Valentiam, Amic. & alios communius.

Ostenditur autem ex pulchritudine, & perfectione Universi sic. Deus condidit Universum simpliciter optimum, seu omni perfectionum genere absolutum, prout requiritur ad Divinas perfectiones aptè exprimendas; atqui ad hujusmodi perfectionem Universi requiritur existentia Angelorum; ergo Deus condidit Angelos; atque adeo certum est certitudine naturali, eos existere. Major ab omnibus naturali instinctu admittitur; unde dicenda est propositio naturalis: Constat etiam ex eo quòd communissimè Patres, Concilia, Philosophi, ac Theologi docent, Deum scilicet, non solùm optimè, sed etiam optimum semper operari, seu non solùm optimum formaliter, verùm etiam materialiter. D. Thom. 1. *p. quæst.* 47. *art.* 3. ex Philosopho 2. de Cœlo 34. dicit: *Natura semper facit quod est optimum.* Aug. *lib.* 1. *de lib. arb c.* 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*; & Concilium Francofordiense apud Muniessam de Incarn. *disp.* 7. *sect.* 3. *Credamus Deum omnia velle, quæ meliora sunt.* Proinde multi cum Ruiz. Mauro *qu.* 51. de Deo, P. Thyrso Gonzalez *tom.* 3. *disp.* 11. docent, *Deum ad optimum moraliter necessitari*: quam sententiam propugnabimus in de Incarnatione. Quare negari non potest, Universum de facto esse artefactum optimum, ad perfectum, Sapientiam, Potentiam, ac reliqua Divini Opificis attributa exprimens perfectissimo modo.

Minor itaque, quòd scilicet ad perfectionem Universi optimè constituti requiratur Angelorum existentia, prob. sic. Illud dicitur perfectum in sua ratione, quod est maximè aptum ad finem; atqui finis à Deo intentus in creatione Universi est suarum perfectionum manifestatio, & communicatio suæ bonitatis, & ad hunc finem maximè

ximè

xime spectant Intelligentiæ creatæ, ergo spectat ad perfectionem. Universi existentia Angelorum. Major est certa. Minor admittitur quoad primam partem, tum quia Prov. 14. dicitur: *Omnia propter semetipsum operatus est Deus*; tum etiam quia omne agens ponendo effectum intendit ponere realem imaginem sui, quoad ejus fieri potest perfectam; ergo à fortiori idem dicendum de Deo agente perfectissimo. Quoad secundam partem probatur. Illud maximè spectat ad finem illum à Deo intentum in creatione Universi, quod maximè divinam perfectionem exprimit, ac repræsentat; hujusmodi autem sunt intelligentiæ creatæ, utpote Deo præ cæteris creaturis simillimæ ergo ad finē illum maximè spectant intelligentiæ creatæ.

Confirm. Ad perfectionem artefacti spectat manifestare quantùm fieri potest omnem sapientiam; & perfectionem Artificis; sicut ad perfectionem effectus manifestare perfectionem suæ causæ; cùm autem Deus primus artifex, & prima causa non possit unicâ creaturâ, aut uno entium genere apte exprimi, ideò oportuit Universum condere conflatum ex iis rerum ordinibus & generibus, quæ ad talem finem maximè conducerent; atqui inter gradus entium, quibus maximè manifestantur divinæ perfectiones, & bonitas communicatur, perfectissimus est gradus naturæ intellectivæ simplicis; ergo ad hunc finem oportuit Angelos condere. Unde David invitans creaturas omnes ad Dei gloriam manifestandam incipit ab Angelis dicens: *Laudate Dominum de cœlis &c. Laudate eum omnes Angeli ejus*: quod etiam habetur in Cantico trium puerorum. *Benedicite omnia opera &c. Benedicite Angeli Domini Dominum.*

IV. OBJIC. 1. Ad finem à Deo intentum in condendo Universo satis est, quòd condiderit naturam humanam, quæ est in ordine intellectuali, quamvis non sit perfectissima species in tali genere; ergo nonnisi certitudine fidei certum est, dari Angelos, & solum probabiliter, & conjecturali-

ꝭturaliter poteſt eorum exiſtētia ratione naturali ſuaderi.

Reſp. Nego antecedens. Ratio eſt, quia gradus naturæ intellectivæ in homine eſt ſolùm inchoatus, & valde imperfectè exprimens primam cauſam, & intellectivitatē divinam; ergo debuit dari gradus intellectivus perfectus, qui ſuum prototypum, quoad ejus fieri poſſet, adumbraret. Etenim ſicut Univerſum non diceretur ſimpliciter perfectum, ſi in genere viſivi daretur ſolùm Veſpertilio, aut Talpa, in genere animalis ſolùm vermes, & zoophita, quæ ſunt prope plantas; ita neque eſſet ſimpliciter perfectum, ſi in genere intellectivi [qui eſt perfectiſſimus gradus entium, & nullo alio compenſabilis] daretur ſolùm Anima rationalis, quæ ſub tali genere ſe habet ut noctua ad lumen Solis, ut notat Philoſophus 2. Metaph. 1. dicens, *Ut veſpertilionum oculi ad lumen diei ſe habent, ita & intellectus noſter ad ea, quæ manifeſtiſſima omnium ſunt*: ſicut enim vis motiva corporum in homine eſt pene nulla præ vi motiva corporum propria Angelorum ita vis intellectiva. Præterquamquod, ſi præter hominem qui eſt gradus medius compoſitus ex materiali, & ſpirituali, datur in Univerſo gradus infimus pure materialis, à fortiori dari debuit gradus ſupremus pure immaterialis qui librum hunc Univerſi affabre à Deo elaboratum perlegat, & intelligat, atque ejus conditorem maxime manifeſtet ſimul, & commendet.

V. Objic. 2. Si eſſet poſſibilis materia Spiritualis, corpus ſimplex, & alia hujuſmodi, nemo dixerit ea de facto dari ex hoc præciſe, quòd ſpectent ad perfectionem, & pulchritudinem Univerſi; ergo neque ex hoc capite dari debent Angeli.

Reſp. conceſſo antecedente, nego Conſequentiam. Regula generalis ex Suario *loc. cit.* hæc eſt: in creaturis, quæ genere differunt, & in quibus maxime manifeſtatur perfectio Conditoris, adeo ut non poſſit earum perfectio aliunde

esse possibilem, quàm existere, dicitur esse aliquo modo à priori demonstratio existentiæ Dei, deducta ex ejus possibilitate. In qua tamen demonstratione nunquam assumitur, quod est demonstrandum, videlicet Deum existere, quod immeritò objiciunt Adversarii. Neque dicat Haunoldus, quòd dum dicimus ens purum, si significamus ens reale, assumimus quod est demonstrandum, si verò ens præscindens à reali, vel chymærico, jam conciperetur aliquid præscindens à bono, & malo: nam sicut dum quæritur V. gr. An sit chymæra, visio indestruibilis, Creatura ab æterno &c. concipitur aliquid, quod præscindit ab ente reali, & chymærico; non quidem præcisione rigorosâ (attingendo prædicatum, quod sit compossibile tum cum ente reali, tum cum chymærico) sed præcisione minùs rigorosâ, quatenus non discernitur ex ipsis terminis, num visio indestruibilis sit ens reale, an chymæricum; ità cùm dicimus, Nulla chymæra est ens purum, ex parte solius prædicati attingimus ens purum, non discernendo, Sitne chymæra, nec ne? quod deinde conferendo cum prædicatis chymæræ, affirmamus evidens esse, quòd non sit chymæra ex suo conceptu, cùm careat non ente, quod est unum ex constitutivis chymeræ.

QUÆSTIO IV.

De Appetitu Hominis erga Beatitudinem.

I. Nonnullis quæsitis perstringemus ea, quæ passim inquiri solent circa hominis appetitum erga Beatitudinem.

Quæritur itaque 1. Num appetitus noster erga beatitudinem sit innatus, an elicitus?

Resp. Esse innatum, & ex hoc innato appetitu nos per modum naturæ determinari etiam ad appetitum elicitum. Quòd sit innatus, probatur, quia omnis natura habet appetitum innatum erga suum perfectivum; est autem beati-

beatitudo, summa, & ultima perfectio naturæ rationalis; ergo ad illam homo tendit appetitu innato. Quòd autem ex hoc ductu naturæ determinemur ad appetitum elicitum beatitudinis, constat experientiâ, ut advertit Augustinus *lib.* 13. *de Civitate cap.* 3. ubi refert historiam cujusdam Mimi, qui cùm promisisset in theatro se divinaturum, quid omnes vellet, dixisse perhibetur: *Vili vultis emere, & caro vendere.* Sed ostendit Aug. dictum Mimii fuisse falsum; fortè enim nonnulli volebant justo pretio vendere, ac emere; Unde subdit, *At si dixisset Mimus, Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quòd nullus in sua non agnosceret voluntate; quicquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, qua omnibus sat nota est, non recedit.*

Ex hoc autem, quòd appetitus erga beatitudinem sit innatus, atque adeo naturaliter sit debita beatitudo, sequitur, quòd eâ obtentâ secundùm sui essentialia, appetitus conquiescat, nec possit non esse essentialiter Beatus, qui illam possidet; quamvis aliquando non sit physicè, & integraliter completa beatitudo, si leve aliquod bonum illi desit. Propterea in disputatione antecedenti *quæst.* 8. diximus, quòd si videns Deum videat se privandum ad tempus non solùm amore fruitivo, sed etiam ipsâ Dei visione, immò ad tempus fore cruciandum, dummodo videat non defuturam sibi beatitudinem saltem naturalem in perpetuum, adhuc esset essentialiter beatus, quia scilicet carentia illa boni debiti levis, vel non causat tristitiam, eò quòd animus absorbeatur ab ingenti voluptate; Ex Philosopho enim *lib.* 6. Eth. 14. *Voluptas vehemens pellit dolorem*; vel si causaret aliquam mœstitiolam, hæc impediret solùm beatitudinem physicè integram, non essentialem, ut patet in Christo Domino, qui in horto cum mœstitia conjungebat essentialem beatitudinem; Sicut carentia digiti non impedit essentiam hominis, sed solùm ejus integritatem. Est autem mœstitiola, carere

ad tempus etiam ipsâ visione beatâ, quæ possidetur, quia quodcumque longum tempus relatè ad æternitatem est veluti instans; carere autem per instans visione Dei cum certitudine, quòd ea sit habenda in perpetuum, est carere levi bono: Contra verò qui videret in Deo viso se privandum beatitudine etiam naturali in æternum, tunc, quia videret se privandum bono debito ingenti, eo ipso careret beatitudine etiam essentiali; quia quantò magìs Deum visum diligeret, tantò magìs tristari deberet ex amissione tanti boni in perpetuum.

Quòd si anima separata videat in Deo, se privandam in perpetuum beatitudine corporis connaturaliter debitâ, quia videtur esse carentia boni debiti levis præ bono, quod possidet ex visione, ac fruitione Dei. Quicquid sit, an beatitudinem essentialem haberet, qui videret in Deo decretum, quòd esset privandus in æternum amore fruitivo, non verò visione Dei? Probabiliter enim carentia tanti boni proprii naturæ, ac potentiæ rationalis videtur carentia boni debiti ingentis, trahens tristitiam incompossibilem cum beatitudine essentiali.

II. Quæritur 2. An quicquid homo vult præter beatitudinem, seu finem ultimum, necessariò velit propter illam?

Resp. cum Vasquez *disp. 6. cap. 2.* Salas, Martinonio, quòd homo quicquid vult præter beatitudinem, appetat propter illam solùm interpretativè. Ratio est, quia non appetimus bona particularia propter beatitudinem formaliter, & expresse, ut constat experientiâ. Neque virtualiter, itâ ut ex intentione finis ultimi præterita procedant omnes intentiones finium particularium; multa enim amamus, quin præcesserit amor ultimi finis, vel si præcesserit, non perseverat virtualiter, dum particularia bona amamus, itâ ut influat, ac determinet ad istorum amorem. Nec demum habitualiter; tum quia non est necesse, quòd præcesserit intentio ultimi finis ad amorem bono-

rum

n particularium, tum quia etiamsi præcesserit, potuit nen per voluntatem oppositam ejus habitualis perseantia interrumpi; Nam qui per peccatum deserit aorem ultimi finis, non dicitur deinde alia bona appetere intentione ultimi finis habitualiter perseverante; cùm sit interrupta per peccatum. Quare quicquid homo petit præter beatitudinem, solùm interpretativè appe: propter illam, confusè saltem, & abstracto cognitam; uatenus quisquis particulare aliquid bonum vult, aut alum fugit, ità censetur erga illud affectus, ut bonum otale, ad quod particulare ordinatur, esset voliturus, si fferretur. Quod constat tum experientiâ, tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magìs; ergo si amamus bonum particulare, quia est pars beatitudinis, à fortiori integra beatitudo amaretur, si repræsentaretur. Hinc Aug. *lib.* de Epicureis *cap.* 4. dicit: *Qui bonus est, ideo bonus est, ut beatus sit; & qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse speraret. Pone aliquem furem; quare ab illo cur furtum facit? Ut habeam, inquiet, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miserum est non habere. si ergo miserum est non habere, beatum putat habere.* Hactenus Aug.

Neque dicas, hinc sequi, quod ea appetamus interpretativè propter Deum, & sic furem furari ex. g. propter Deum. Nam quamvìs hoc in aliquo bono sensu admittatur à nonnullis Thomistis apud Vasquez *disp. 6, cap. 3.* Veriùs tamen negandum; est enim aurium offensiva hujusmodi locutio; quia appetere aliquid propter Deum, propriè significat appetere aliquid, ut placeamus Deo, quod non habetur in fure, quamvis appetat bonum inhonestum, ut bene sit per illud, & interpretativè, ut sit perfectè beatus.

III. Quæritur 3. An homo habeat appetitum naturalem etiam ad beatitudinem supernaturalem.

Prima Sententia cum Scoto, Valentia apud Amicum

 disp.

disp. 2. *sec.* 14. affirmat. Secunda cum Ferrariensi, & Conrado docet, esse in homine naturalem appetitum videndi Deum, ut Auctorem effectivum naturalium, quia scilicet homo naturaliter ex cognitione effectuum naturalium cupit eorum causam videre. Tertia omnino negat, naturalem appetitum visionis beatæ competere Creaturæ Ità Cajet. Suar. Vasq. *disp.* 22. *cap.* 2. Amic. *lib.* 1. & alii.

Dico equidem cum hac tertia sententia, Nullum esse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem supernaturalem; Neque ad videndum Deum, ut Authorem effectuum naturalium.

PROB. Implicat dari inclinationem, & appetitum naturalem ad actum quoad substantiam supernaturalem; talis est beatitudo supernaturalis, & visio Dei, etiam ut Auctoris effectuum naturalium; ergo implicat hujusmodi appetitus naturalis. Major probatur, quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inassequibilem repugnat, utpote quæ data esset à natura non solùm incassum, sed etiam ad torturam: quare solùm in intellectu datur capacitas, & potentia obedientialis ad visionem, non aliter ac datur in anima V. gr. capacitas ad Unionem hypostaticam citra naturalem appetitum.

Ad id, quod objicitur pro secunda sententia, respondetur, in homine esse naturalem appetitum cognoscendi Deum Authorem effectuum naturalium eâ cognitione, quæ sibi naturaliter est possibilis, non tamen cognitione intuitivâ, quæ est supernaturalis, sicut nec comprehensivâ, quæ est impossibilis.

IV. Quæritur ultimò, Num beatitudo apprehensa necessitet in hac vita ad ejus amorem, non solùm quoad specificationem, ità ut non possimus eam odisse, sed etiam quoad exercitium, ità ut non possimus actum amoris erga illam suspendere.

Resp. Probabilius esse, quòd necessitet etiam quoad exercitium. Ità Maurus quæ. 18. contra Scotum in 4. *dist.* 49.

9. quæ. 11. Probatur: omnis potentia trahitur necessariò à suo objecto, quoties apparet depuratum à contrario; v.g. oculus non potest per imperium voluntatis non videre coloratum propositum; intellectus quamvìs imperio voluntatis subdatur relatè ad probabilia, at relatè ad objectum evidens communius docent, non subdi imperio voluntatis, ità ut possit actum suspendere; ergo nec voluntas circa bonum, quod apparet depuratum ab omni malo, ut est beatitudo, poterit amorem suspendere; Sicuti nec poterit suspendere odium, apprehensa miseria, ut constat experientiâ.

Confir. 1. Quia voluntas est potentia rationalis: ergo sicut non potest odisse bonum, eò quòd nulla in eo appareat ratio mali, unde odio habeatur, ità nec potest à Puro bono suspendere amorem, cùm nulla in objecto sit ratio non amandi.

Confirm. 2. A posteriori, quia motus primò primi non sunt liberi, idque non aliundè, nisi quia eorum objectum proponitur ut bonum purum; v.g. homo, inflictâ sibi alapâ, statim vult sumere vindictam absque ulla libertate, & culpa, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, quin proponat ullum malum, & motivum abstinendi ab illa; ergo apprehensâ beatitudine, voluntas neque libertatem contrarietatis, neque contradictionis habebit erga illá

V. OBJIC. 1. Potest in beatitudine apprehendi ratio aliqua, cur non ametur, eo modo, quo apparet in Deo; nempe si ejus amor appareat incommodus, aut incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; ergo potest beatitudo apprehensa in hac vitâ non amari.

Resp. Argumentum probare, quòd possit etiam odio haberi: Quare *nego antecedens*, quando enim beatitudinis amor apparet incommodus, tunc beatitudo non apparet ut purum bonum, quale est in se, sed ut trahens malum; & ideo nil mirum, quòd sub eo conceptu possit etiam odio haberi; sicut ex hoc capite potest etiam à peccatoribus odio haberi Deus.

 VI.

VI. OBJIC. 2. Si beatitudo in universali, & in confuso cognita necessitaret quoad exercitium ad sui amorem, à fortiori necessitaret cognita in particulari, quippe quæ distinctiùs cognosceretur; atqui visio beatifica cognita à nobis in particulari, & ipsemet Deus non necessitat in hac vita ad sui amorem; ergo neque beatitudo cognita confusè, & in universali.

Confirm. Quia si necessitaret ad actum amoris, eo ipso necessitaret ad actum amoris intensissimum; omnis enim actus necessarius est intensus, quoad ejus fieri potest.

Resp. Veram esse sequelam, si cætera sint paria, hoc est si tam beatitudo in universali, quàm in particulari repræsentetur ut purum bonum; secus verò si in particulari repræsentetur ut nobis aliquatenus mala, & incompossibilis cum aliis bonis; tunc enim non solùm non necessitat ad amorem, sed possumus illam odisse.

Ad confir. concedo, actum fore intensum ea intensione, quæ hìc, & nunc est possibilis, ut dicitur de visione oculari, de intellectione, & de aliis actibus vitalibus necessariis: cæterùm sicut voluntas potest intensiorem visionem ocularem, vel intellectionem efficere, intensiùs applicando potentiam visivam, vel intellectivam; ità pariter actus suos necessarios potest intensiores efficere, si magìs applicet se ad illos, & sicut potest indirectè prohibere visionem ocularem, & cognitionem, v. g. claudendo oculos, & applicando intellectum ad alia, ità potest indirectè hujusmodi actus suos prohibere.

DISPUTATIO III.

De Angelis Quoad eorum naturam.

POst Disputationes de Deo secundùm se considerato, quatenus unus, & Trinus est, incipit Angelicus disputare de Deo respectivè ad creaturas, atq; adeo de creaturis

turis

turis in ordine ad Deum. Et primo quidem de Creatura intellectuali secundùm speciem nobilissima, hoc est de Angelica, quæ primum opus divini exemplaris est, increatæ pulchritudinis expressio, signaculum divinitatis, & divinarum perfectionum speculum lucidissimum. Nos post considerationem beatitudinis quoad ejus formam, & objectum, pergimus, ut præmisimus, eandem considerare quoad subjectum beatificabile, præsertim Angelicum; & primò quidem quæ ad Angelorum naturam spectant breviter delibabimus, inquirendo in hac disputatione eorum existentiam, simplicitatem, diversitatem specificam, ac numericam, locum, motum. In sequentibus verò, quæ spectant ad eorum intellectum, & voluntatem.

QUÆSTIO I.

Utrum certa sit certitudine naturali Angelorum existentia.

I. ANgelus ex Gregorio homil. 4. in Evang. idem sonat, ac Missus; cùm enim frequenter cœlestes Spiritus à Deo mittantur, idcirco Angelorum nomen sortiri sunt, unde nomen istud eorum munus explicat, non naturam. Eos de facto existere, docet Fides contra Sadducæos, & definit Concilium Lateranense dicens: ***Utramque de nihilo Deus condidit creaturam, corporalem, & spiritualem, Angelicam, & mundanam.*** Difficultas tamen est, an eorum existentia ratione naturali demonstrari possit? Communius cum Valentia, Amico contra Suarez docent, solùm conjecturaliter, & valde probabiliter suaderi posse à posteriori, puta à motu Cælorum, ab incantationibus magicis, ab eo, quod experimur in Energumenis, qui variis linguis loquuntur, manifestant longinqua, &c. hujusmodi enim effectus non videntur refundi posse in Deum immediatè, quia indignum est Phi-

Philosopho recurrere ad primam causam, quando potest assignari causa secunda effectuum naturalium. Nec videtur posse Cœlorum motus refundi in ipsorum naturam; quia cùm moveantur irregulariter, præsertim Astra errantia, videntur requirere Intelligentiam à qua moveantur. Neque refundi possunt in animas separatas; quia si istæ unitæ corpore vix possunt proprium corpus movere, quomodo poterunt tantas vires exhibere, dum sunt in statu innaturali. Hæc tamen ratiocinatio communiter non reputatur demonstrativa; unde dubitatur, num aliunde demonstrari possit existentia Angelorum?

II. Dico 1. Ratione naturali ostenditur possibilitas naturæ Angelicè, seu substantiæ completæ omninò immaterialis. Ita communiter apud Suarez *disp.* 35. metaph. *sect.* 1. Vasquium, & alios.

Prob. Quia immaterialitas non pugnat cum substantia completa; ergo est possibilis substantia completa immaterialis, seu natura Angelica; Antecedens probatur tum negativè solvendo difficultates in contrarium; tum positivè, quia non pugnat immaterialitas cum substantia incompleta; anima enim rationalis de facto est substantia immaterialis, incompleta, & quasi inchoata, cujus operatio originem ducit ab entibus materialibus subministrantibus species sensibiles, & materiales; ergo neque pugnat immaterialitas cum substantia completa, & perfecta.

Confirm. Quia causa efficiens universim tendit ad assimilandum sibi effectum; ergo quo effectus est similior alicui causæ, eo est aptior, ut ab ea producatur; sed natura Angelica præ aliis est simillima primæ causæ; ergo est aptissima, quæ à Deo producatur; atq; adeo est possibilis.

III. Dico 2. Non solùm conjecturaliter, & valde pròbabiliter Angelorum existentia suadetur ex eorum effectibus, sed etiã certa videtur certitudine naturali. Ita Suar. *loc. cit.* & *lib.* 2. de Deo *c.* 9. Espar. Maur. *q.* 25. de Deo *n.* 28.

qui

qui docent, Angelorum existentiam demonstrari ex D. Thom. 1. *p. qu.* 50. & 2. contra gentes *c.* 56. contra Valentiam, Amic. & alios communius.

Ostenditur autem ex pulchritudine, & perfectione Universi sic. Deus condidit Universum simpliciter optimum, seu omni perfectionum genere absolutum, prout requiritur ad Divinas perfectiones aptè exprimendas; atqui ad hujusmodi perfectionem Universi requiritur existentia Angelorum; ergo Deus condidit Angelos; atque adeo certum est certitudine naturali, eos existere. Major ab omnibus naturali instinctu admittitur; unde dicenda est propositio naturalis: Constat etiam ex eo quòd communissimè Patres, Concilia, Philosophi, ac Theologi docent, Deum scilicet, non solùm optimè, sed etiam optimum semper operari, seu non solùm optimum formaliter, verùm etiam materialiter. D. Thom. 1. *p. quæst.* 47. *art.* 3. ex Philosopho 2. de Cœlo 34. dicit: *Natura semper facit quod est optimum.* Aug. *lib.* 1. *de lib. arb c.* 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*; & Concilium Francofordiense apud Muniessam de Incarn. *disp.* 7. *sect.* 3. *Credamus Deum omnia velle, quæ meliora sunt.* Proinde multi cum Ruiz. Mauro *qu.* 51. de Deo, P. Thyrso Gonzalez *tom.* 3. *disp.* 11. docent, *Deum ad optimum moraliter necessitari*: quam sententiam propugnabimus in de Incarnatione. Quare negari non potest, Universum de facto esse artefactum optimum, ad perfectum, Sapientiam, Potentiam, ac reliqua Divini Opificis attributa exprimens perfectissimo modo.

Minor itaque, quòd scilicet ad perfectionem Universi optimè constituti requiratur Angelorum existentia, prob. sic. Illud dicitur perfectum in sua ratione, quod est maximè aptum ad finem; atqui finis à Deo intentus in creatione Universi est suarum perfectionum manifestatio, & communicatio suæ bonitatis, & ad hunc finem maximè

ctùraliter potest eorum existētia ratione naturali suaderi.

Resp. Nego antecedens. Ratio est, quia gradus naturæ intellectivæ in homine est solùm inchoatus, & valde imperfectè exprimens primam causam, & intellectivitatē divinam; ergo debuit dari gradus intellectivus perfectus, qui suum prototypum, quoad ejus fieri posset, adumbraret. Etenim sicut Universum non diceretur simpliciter perfectum, si in genere visivi daretur solùm Vespertilio, aut Talpa, in genere animalis solùm vermes, & zoophita, quæ sunt prope plantas; ita neque esset simpliciter perfectum, si in genere intellectivi [qui est perfectissimus gradus entium, & nullo alio compensabilis] daretur solùm Anima rationalis, quæ sub tali genere se habet ut noctua ad lumen Solis, ut notat Philosophus 2. Metaph. 1. dicens, *Ut vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita & intellectus noster ad ea, quæ manifestissima omnium sunt:* sicut enim vis motiva corporum in homine est pene nulla præ vi motiva corporum propria Angelorum ita vis intellectiva. Præterquamquod, si præter hominem qui est gradus medius compositus ex materiali, & spirituali, datur in Universo gradus infimus pure materialis, à fortiori dari debuit gradus supremus pure immaterialis qui librum hunc Universi affabre à Deo elaboratum perlegat, & intelligat, atque ejus conditorem maxime manifestet simul, & commendet.

V. OBJIC. 2. Si esset possibilis materia Spiritualis, corpus simplex, & alia hujusmodi, nemo dixerit ea de facto dari ex hoc præcise, quòd spectent ad perfectionem, & pulchritudinem Universi; ergo neque ex hoc capite dari debent Angeli.

Resp. concesso antecedente, nego Consequentiam. Regula generalis ex Suario *loc. cit.* hæc est: in creaturis, quæ genere differunt, & in quibus maxime manifestatur perfectio Conditoris, adeo ut non possit earum perfectio aliunde

liundè compensari, tenet illatio; est possibilis hujusmodi Creatura constituens novum ordinem in Universo; ergo de facto datur: In speciebus verò, aut individuationibus creaturarum, non tenet illatio à possibilitate ad existentiam. Ratio est, quia creaturarum species, & individuationes sunt infinitæ; & in hoc ipso commendatur maximè divina potentia, quòd numquam adæquetur, numquam exhauriatur. Quare ut Universum sit simpliciter optimum, satis est, species, & individua fuisse posita in pondere, & mensura juxta dispositionem providentiæ, ita ut harmoniam conficiant. Contra verò quia gradus entium & genera, quibus creaturæ assurgunt usque ad supremum intellectivi, sunt finita, idcirco ex eorum possibilitate infertur existentia; aliter Universum esset defectuosum: præsertim si abesset supremū genus intellectivi, quod ex communi omnium sensu non habet præstantius supra se, quia in creaturis nulla perfectio major intellectivitate. Denique in speciebus subalternis, seu in generibus, quæ sunt sub genere supremo, neque valet illatio à possibilitate ad existentiam, quoties earum perfectio posset aliunde compensari: ex gr. non tenet illatio, est possibile corpus simplex; ergo datur; quia scilicet non habet aliam perfectionem supra corpus compositum, quàm simplicitatem, & incorruptibilitatem, quæ perfectiones reperiuntur in Angelis; unde ex carentia corporis simplicis non arguitur defectuosum Universum, quia ejus perfectiones aliunde compensantur. Idem dicas de Angelo composito ex materia spirituali, & forma Angelica; assurgit enim hic Angelus supra hominem per hoc, quòd intelligat, & non per species acceptas à sensibilibus; per hoc, quòd non sit corruptibilis &c. atqui hujusmodi perfectiones reperiuntur in Angelo simplici; ergo carentia Angeli compositi in Universo compensatur, & ideo non tenet illatio à possibilitate ad existentiam.

VI. Hinc sequitur 2. creaturam essentialiter indestrui-

bilem

bilem, impeccabilem, creatricem, intelligentem per propriam substantiam absque ulla compositione, & alias hujusmodi creaturas verè ostendi impossibiles per hoc, quòd non dentur: utpote quæ constituerent novum gradum entium per se facientem ad perfectionem Universi, & ad manifestandas divinas perfectiones, quin posset harum specialis perfectio aliunde compensari.

Sequitur 2. Ordinem gratiæ, & gloriæ debuisse in Universo dari, positâ ejus possibilitate; cùm ex illo majestas conditoris meximè manifestetur. Ita Suarius *loc. cit.* contra Espar. *quæ. 1.* de Angelis *art. ult.* Ubi notandum, ordinem gratiæ, & gloriæ constitui per ea accidentia supernaturalia, quæ à nulla natura, seu substantia creata sunt exigita; exiguntur tamen ab Universo in quantum condito ad manifestandam perfectissimo modo gloriam Conditoris; immò potiùs ea exiguntur ab ipsa Divina Bonitate, quæ cum summa libertate physica inclinatur ad optimum. Diversimodè igitur exiguntur in Universo Angeli, ac Ordo gratiæ & gloriæ; illi exiguntur ad complementum naturale Universi, atque adeò tanquam naturæ habentes in se principium motûs, & quietis: Ordo verò supernaturali requiritur ad perfectionem Universi supernaturalem, & tanquam quid indebitum cuicumque naturæ creatæ. Ex quo fit, difficilius probari posse ratione naturalis possibilitatem ordinis gratiæ, & gloriæ, quàm possibilitatem Angelorum; quia scilicet intellectus vi suâ naturali potest quidem rerum naturas assequi, non tamen quod est supra naturam.

Sequitur ultimò, idem dicendum de Unione hypostatica, quæ pariter debuit existere, attento fine Universi, positâ ejus possibilitate. Debuit tamen ejus existentia non fuisse à primordiis naturæ, ut existeret modo consentaneo, & diu expectata, tanquam omninò indebita ad naturale complementum Universi.

VII. Objic. 3. Universum, ut possit ab omnibus dici

naturæ

naturæ ductu perfectum, sufficit, quòd sit aptum ad suam causam, & Artificem manifestandum, non verò quòd manifestet omni manifestatione possibili; ergo quamvis circumscripta natura Angelica, non manifestatentur Divinæ perfectiones perfectissimo modo, adhuc Universum diceretur perfectum.

Confirm. Quia unumquodque Dei opus est perfectum eo ipso, quòd est aptum ad finem à Deo intentum in eo condendo, ergo Universum adhuc sine Angelis posset esse perfectum, si Deus non intendisset per Universum manifestare se perfectissimo modo.

Resp. Universum dici perfectum, quia est aptum manifestare Divinas perfectiones omni manifestatione possibile extensivè, licet non intensivè: Sicut enim cognitio, seu Visio Dei, ut sit perfecta imago intentionalis illius, satis est, quòd manifestet omnia ejus attributa, quamvis non repræsentet omni claritate possibili; ita Universum, quod est imago realis Dei, ut sit perfectum debet omnes perfectiones Divinas adumbrare; esto non manifestet omni possibili perfectione intensive; eo quòd sint possibiles aliæ, & aliæ species creaturarum perfectiores infinitæ. Quòd si hoc non sufficeret, & requireretur, Universum adhuc deberet dici opus perfectum, etiamsi esset tuguriolum, in quo degerent duo tantùm homines cæci, & claudi, noctuæ, zoophita &c. quod nemo dixerit; quandoquidem neque posset dici perfectum Universum, etiamsi in eo darentur solùm Angeli; sicut non esset pulchrum Cœlum, si in eo essent tantùm sidera; nec pulchrum corpus humanum, si in eo essent tantùm oculi; dicente Augustino lib. 9. de Civit. cap. 15. *Ordinem, seu pulchritudinem esse parium, dispariúmque congruam dispositionem.*

Ad confirm. diximus, finem à Deo intentum in condendo Universo fuisse manifestationem suæ gloriæ perfectissimo modo. Cæterum illud dicitur perfectum simplici-

pliciter, quod non solùm est aptum ad finem suum, sed etiam est aptum ad finem optimum. Hinc media, quæ potest adhibere v. gr. Dæmon ad conferendam alicui sanitatem imperfectam, si sint apta, dicuntur quidem perfecta; non tamen simpliciter, sed secundùm quid, quia non sunt apta ad inducendam sanitatem perfectam: Nec concio dicitur optima simpliciter, si collineet quidem ad finem à concionatore sibi præfixum, sed non ad finem optimum aut si non manifestet omnem concionatoris peritiam: Nec Deus diceretur posuisse Universum perfectum simpliciter, si posuisset illud tugariolum, in quo essent duo tantùm homines cæci, & claudi cum noctuis, & zoophitis, quia non ordinaret illud ad finem simpliciter optimum. De facto tamen Universum naturæ instinctu dicitur optimum simpliciter; decet enim, Deum non solùm ponere media aptissima ad finem sibi præstitutum, sed etiam, & quidem à fortiori, præfigere sibi finem optimum; ergo cùm ad hunc finem requiratur existentia Angelorum in Universo, certum est certitudine naturali, eos existere.

VIII. Ex dictis colliges, Deum condidisse Universum non solùm optimo modo (hoc est, actu optimo conformi primæ regulæ, intendendo Gloriam Divinam,) sed etiam optimum simpliciter; unde D.Tho. 1 *.p.qu*æ. 47. *art.* 2. dixit: ***Deus fecit Universum optimum secundùm modum creaturæ***; modus autem creaturæ est, ut sit optima non solùm formaliter, sed etiam materialiter; ergo Deus utroque modo fecit Universum optimum. In creaturis tamen, in quibus est abire in infinitum, Deus non fecit optimum, quia in iis optimum est impossibile; solùm datur in iis optimum relatè ad optimum Universi, in quo sensu Sap. 11. dicitur: ***Universa in pondere, mensura, & numero disposuisti***; sicuti quamvìs oculus v. gr. præstet pedi, at relatè ad corpus humanum præstat habere duos oculos, & duos pedes, quàm habere quatuor oculos sine pedibus: etenim, ut loquitur Apost. 1. ad Cor. 11. ***Si totum cor-***

pus oculus, ubi auditus, ubi odoratus? quòd si omnia essent unum membrum, ubi corpus? Quare in eo numero, pondere, & mensura Deus omnia condidit, quæ ad constituendum corpus Universi maximè conferrent, & quia sine Angelis caruisset Universum creatura perfectissima, à qua præ cæteris Deus adumbraretur, ideo constat, Angelos condidisse.

QUÆSTIO II.

Num sit possibilis Angelus compositus ex materia spirituali, & forma Angelica?

I. CErtum est, Angelos non esse corporeos, neque corporeitate simplici, neque compositâ ex materia corporea, & forma Spirituali, ut est homo. Quare erravit Tertul. docens *Deum, Angelos, & animam rationalem esse corporeos.* Ratio est, quia in Lateranensi definitur, *Deum condidisse naturam Spiritualem, & corporalem, Angelicam, & mundanam*; tum etiam, quia Patrum, & Scholasticorum omnium consensus id docet, unde esto non sit de fide, Angelos esse spirituales, ut communius docent, non potest tamen absque temeritate negari. Denique Angelis tribuitur posse penetrare corpora, posse Deum videre, & esse perfectiores hominibus, ergo sunt spirituales. Utrum autem constare possint materiâ spirituali non exigitivâ quantitatis, sed penetrabili cum corpore, lis est apud Doctores.

II. Dico equidem 1. Angelos non constare de facto ex materia Spirituali, & forma Angelica. Ità communiter contra Alensem, Bonav. Richardum.

PROB. Tum ex communi consensu Theologorum apud Granad. contr. 3. & Patrum dicentium cum D. Dionys. de Divinis Nom. *cap.* 4. & 7. *Angelos esse immateriales ab omni materia solutos*: tum etiam quia, si constarent materiâ & formâ, certè talis forma esset anima, quâ moverentur, viverent, & intelligerent; si autem hujus-

jusmodi animæ Angelicæ darentur, aliquando eorum facta fuisset mentio in Sacris Bibliis, ut aptè ratiocinatur Arrubal; quare cùm de iis nullum vestigium habeatur, dicendum de facto non dari.

Neque dicas, dari debere propter ornatum Universi multiplicitatem specierum, & individuorum; ergo etiam varietatem hanc Angelorum simplicium, & compositorum. Negatur enim consequentia, pertinet quidem ad ornatum aulæ regiæ varietas graduum personarum, & in unoquoque gradu multitudo cum æqualitate, ut habeatur amicitia inter æquales, & debita subordinatio inferiorum superioribus, at non pertinet quicumque gradus personarũ intermedius possibilis, nec quæcumque æqualium personarum multitudo, ergo quamvìs ad ornatum Universi spectet multitudo specierum, & individuorum, at non idcircò dari debet omnis varietas specierum possibilis, sed ea tantùm, quæ constituit novum gradum reliquis præsuppositis perfectiorem, quâ Universum longè pulchriùs evadit, & aptiùs Divinas perfectiones exprimit.

III. Dico 2. nulla apparet convincens ratio, unde dici debeant impossibiles Angeli compositi ex materia, & formâ, utraque Spirituali; Ità Derchennis *disp.* 1. *c.* 2. Arriaga hìc *disp.* 3. *sect.* 4. & alii ex Bonav. Aureol. Richar.

Prob. Conclusio, tum negativè, tum etiam quia potest Anima rationalis facere unum per se cum materia corporea, ergo à fortiori poterit forma Spiritualis Angelica facere unum per se cum materia Spirituali, esto enim materia Spiritualis non deserviret ad operationes, recipiendo species intelligibiles (quod tamen negat Arriaga) potest tamen deservire, ut forma sit in statu naturali, & completo, & connaturaliter operetur, eo pacto quo materia corporea deservit formæ materiali tam substantiali, quàm accidentali, v. gr. tam formæ ignis, quàm formæ caloris, solùm ut existat, & operetur connaturaliter. non verò ut possit simpliciter operari; Nam etiam

in Eucharistia calor naturaliter calefacit, paritérque forma ignis extra subjectum naturaliter combureret; licèt non existeret naturaliter, nec operaretur modò omninò connaturali.

Confirm. 1. Quia magìs est spiritum à corpore perfici, quàm spiritum à spiritu, ut patet, quia Angelus nequit ab accidente corporeo perfici, potest autem ab accidente spirituali; ergo si potest forma spiritualis, nempe anima rationalis, perfici à materia corporea; à fortiori poterit forma Angelica perfici à materia spirituali; quippe magìs proportionata, quàm sit forma corporea.

Confirm. 2. Quia non repugnant Angeli compositi ex natura, & subsistentia, ut communiter docent ex illis Apost. verbis; *Nunquam Deus Angelos apprehendit*; quibus significatur, potuisse Angelos assumi, atque adeo habere subsistentiam propriam amissibilem, & distinctam à natura [quam suppono contra Scotistas esse modum substantialem] ergo neque repugnant Angeli compositi ex materia, & forma spirituali. Sicut enim subsistentia deservit tantùm ad complendam naturam, ut possit proximè operari, reddendo operationes juris operantis; ità potest à forma spirituali exigi materia spiritualis, præcisè ad complendam naturam, ut possit proximè operari connaturaliter, reddendo operationes compositi connaturaliter operantis, Eo modo, quo de facto exigitur ab anima separata materia corporea, ut possit connaturaliter exercere operationes intellectuales, quas cæteroqui potest etiam exercere absque suo naturali complemento. In eo autem differt materia spiritualis à subsistentia; quòd per subsistentiam natura completa in esse naturæ compleatur in esse substantiæ, ac reddatur alteri tanquam supposito incommunicabilis: contra verò per materiam spiritualem completur forma in ratione naturæ, seu in ratione principii motûs, & quietis, redditúrque alteri incommunicabilis, tanquam subjecto,

IV.

IV. OBJIC. primò. Si esset possibilis materia spiritualis complens formam in esse naturæ, deberet deservire ad operationem totius compositi; atqui materia spiritualis nullatenus deservire potest ad operationes Formæ, seu compositi; ergo non haberet rationem materiæ, atque adeo esset essentialiter superflua, & impossibilis. Major est certa; nisi enim materia deserviret ad operationes, non esset seminatura, complens cum altera seminatura adæquatum principium motûs, & quietis, seu principium operativum. Minor probatur, quia materia spiritualis non deserviret ad operationes formæ Angelicæ, puta ad intellectiones, eo modo, quo materia corporea deservit animæ rationali ad recipiendas species materiales à sensibilibus, ut inde abstrahat species intelligibiles, siquidem species materiales non aptè recipiuntur in subjecto spirituali. Neque deserviret ad recipiendas species intelligibiles, aut operationes rationales, ut opinatur Arriaga *loc. cit.* & Alensis apud Amicum *disp. 3. sect. 4.* nam si anima separata potest species intelligibiles ad suas operationes adæquatè recipere, & sustentare, à fortiori id poterit hæc forma spiritualis, quæ in vi intellectiva præstat animæ rationali; ergo nullatenus materia spiritualis deservire posset ad operationes compositi.

Confirm. Quia materia, ut faciat unum per se cum forma, debet illam vel sustentare, ut sustentantur formæ materiales; vel recipere, ut recipitur anima rationalis, & illam aliquatenus ad operationes adjuvare; atqui materia spiritualis neque potest sustentare formam spiritualem, quia forma spiritualis eo ipso ac est spiritualis, potest extra materiam operari, & existere; unde non dependet à causa sustentante; neque potest formam spiritualem recipere adjuvando illam ad operandum; cùm possit forma spiritualis extra materiam, atque adeo sine concursu materiæ naturaliter operari: ergo materia spiritualis non potest facere unum per se cum forma Angelica; atque adeo non habet rationem materiæ.

 Resp.

Resp. Concessa majore nego minorem; materia enim ſpiritualis multipliciter deſervire poteſt ad operationes totius; unde poteſt habere rationem materiæ, ſeu ſeminaturæ, concurrentis ad operationes merè paſſivè, & non activè: nec eo modo, quo concurrit ſubſiſtentia, quæ neque efficit, neque recipit operationes, ſed ſolùm reddit illas proprias talis ſuppoſiti.

Primò itaque dici poteſt cum Arriaga, quòd materia ſpiritualis deſerviret ad recipiendas, & ſuſtentandas ſpecies intelligibiles adæquatè, & ad ſuſtentandas inadæquatè operationes intelligibiles; ſi enim anima rationalis juxta communiorem ſententiam indiget materiâ corporeâ ad ſuſtentandas inadæquatè operationes ſenſitivas; quæ cùm ſint vitales, debent eſſe ab intrinſeco, ſeu eſſe in anima, à qua procedunt; & cùm ſint materiales, debent eſſe in materia; unde inadæquatè ſuſtentantur à materia, & inadæquatè ab anima; quid nî pariter poſſit dari forma ſpiritualis, cujus operationes ſpirituales inadæquatè à forma ſpirituali, & inadæquatè à materia ſpirituali ſuſtententur?

Neque obſtat, quòd ſi poteſt anima rationalis ſeparata ſuſtentare adæquatè ſuas operationes, & ſpecies intelligibiles, debeat id etiam poſſe forma iſthæc Angelica, utpote perfectior. Nàm primò non tenet hæc argumentatio; Poteſt materia corporea ſuſtentare accidentia materialia; ergo etiam poteſt forma, quæ eſt perfectior, atque adeo in forma, & non in materia ſuſtentantur; ergo neque tenet hæc alia illatio; Poteſt anima ſeparata ſuſtentare ſpecies intelligibiles; ergo etiam forma Angelica, quæ eſt perfectior, quandoquidem ex perfectione habetur vis ſuſtentativa, quâ adjuvetur agens ad effectum. Et ratio utriuſque eſt, quia non omnis perfectio, quæ reperitur in ente imperfectiori, reperiri debet in perfectiore; incorruptibilitas v. g. reperiri poteſt in compoſito cœleſti, quin reperiatur in humano, & potentia viſiva perfectior eſt in

in Aquila, quàm in homine; ergo potest vis sustentandi species reperiri in anima rationali, quin sit in forma Angelica, quia perfectio major formæ Angelicæ præ anima rationali consisteret tum in hoc, quod ordinaretur ad compartem spiritualem, tum in eo quòd posset immediatè intueri spiritus, quod non potest anima conjuncta corpori, tum etiam ex eo, quòd non posset naturaliter separari à suo comprincipio spirituali, quandoquidem non daretur agens naturaliter corruptivum talis compositi, ut dicitur de formis corporum cœlestium, si hæc sint incorruptibilia. Quare sicut materia corporum cœlestium de se est indifferens ad has, vel illas formas cœlestes, sive numero, sive specie diversas juxta varias opiniones, adeo ut, unâ obtentâ, non possit naturaliter ad aliam transire ob cœlorum incorruptibilitatem; ità materia spiritualis.

Adde deinde, non esse certum, omnes Angelos de facto, etiamsi simplices esse perfectiores hominibus: Graves enim Auctores apud Herreram putant, multos Angelos, spectatâ eorum debili intellectivitate, esse inferiores naturâ humanâ, inter quos Dæmones, qui manserunt in aëre, dicti Lemures, & Larvæ: ergo à fortiori poterit esse imperfectior homine Angelus compositus. Et ratio est, quia potest Angelus esse perfectior homine ex genere, quamvìs non sit ex toto genere; sicuti scientia ex genere est perfectior fide, non tamen ex toto genere, ut explicavimus *disp.* de Beatitudine *quæst.* 4. Sic incorruptibile ex genere præstat corruptibili, quamvìs homo præstet Cœlis incorruptibilibus. Quare esto cum ferè communissima admittendum sit, de facto omnes Angelos esse longè præstantiores homine in vi intellectiva, quatenus intelligunt speciebus universalioribus, & clarioribus; non videtur tamen negari posse possibilitas Angeli, sive simplicis, sive compositi, in vi intellectiva, atque adeo simpliciter inferioris homine.

Secundò ad argumentum dici potest, quòd forma Angelica non indigeat materiâ spirituali, ut in ea subjectentur species, & operationes; sed solùm ut ab illa causetur materialiter, seu educatur, seu sustentetur; sicut diximus de forma ignis, & de calore, qui indigent subjecto, solùm ut ab eo sustententur, non ut operentur. Quid nî enim dari possit forma Angelica, quæ petat educi, ut petit quævis forma materialis, & quodvis accidens tam spirituale, quàm materiale? Neque dicas cum Amico, formam Angelicam esse perfectiorem animâ rationali; ergo debet esse magìs independens à materia. Nam contra est, quia potest independens à materia esse ex genere perfectius dependente, quamvìs non sit ex toto genere; de facto enim forma substantialis, quæ dependet à subjecto, est perfectior ipsâ materiâ, quæ non dependet; quare poterit forma Angelica esse perfectior, quàm sit anima, esto solùm forma Angelica educatur, & dependeat à subjecto; quia scilicet relatè ad operationem præstantissimam, seu in ordine ad vim intelligendi, forma Angelica, quæ educitur, longè præstaret animæ rationali.

Tertiò dici etiam potest, materiam spiritualem non deservire, ut in ea sustententur species, aut quòd ex ea educatur forma Angelica: sed esse merum requisitum, ut forma connaturaliter existat, & operetur. Si enim materia corporea potest exigere formam, non ut ex illa educatur, sed ut sit in suo statu connaturali completo; quare non poterit etiam forma Angelica exigere materiam spiritualem, non ut ex illa educatur, sed ut connaturaliter sit cum illa, tanquam cum complemento essentiali? Sicut ipsa materia exigit subsistentiam, ut sit, & operetur connaturali modo, quamvìs non educatur ex illa.

Ad confirmationem, *nego minor.* utraque enim pars sustineri potest, videlicet & quòd forma Angelica solùm recipiatur in materia spirituali, atque ab ea adjuvetur

ad

ad operationes aliquo ex modis explicatis; & quòd etiam educatur è sinu materiæ spiritualis; atque ab ea sustentetur, ut dicitur de formis cœlorum incorruptibilibus. Si enim natura Angelica, quæ datur de facto, obedientialiter pendere potest influxu sustentativo à subsistentia divina, eo modo, quo pendet humanitas Christi Domini; quidni possit forma Angelica pendere ab influxu subjecti sustentantis, & quidem naturaliter, posito quòd non repugnet illi posse sustentari?

V. Quòd si quæras, quare non possit etiam anima rationalis educi è sinu materiæ corporeæ, & ab ea sustentari? Respondeo, animam rationalem non posse sustentari, quia debet posse extra materiam corpoream naturaliter existere, cùm sit naturaliter æterna, & immortalis; quod evincitur tum rationibus moralibus, quia scilicet habere debet præmium, vel pœnam post hanc vitam; tum rationibus physicis, quia cùm attingat objectum depuratum à circumstantiis materialibus loci, & temporis, habere debet esse de se æternum, falsum enim est, non satis colligi animæ immortalitatem ex operationibus intellectûs. At forma Angelica adhuc esset immortalis, etiamsi sustētaretur à materia spirituali, & in ea species reciperentur; quia scilicet naturaliter ab ea separari non posset, ut potest anima rationalis à materia corporea naturaliter sejungi; ergo potest forma Angelica sustentari à materia spirituali, quamvis non possit anima sustentari à materia corporea.

Præterea potest etiam dari forma Angelica, quæ solùm recipiatur in materia spirituali, ut recipitur anima; indigeat tamen illâ ad operationes tantùm mediatè, quatenus eâ indiget solùm, ut sit in statu completo; quia scilicet materia esset naturale requisitum, non solùm ut forma Angelica primò existat [sicut requiritur ab anima rationali] sed etiam ut conservetur citra miraculum; sicut forma substantialis est naturale requisitum, ut materia citra miraculum conservetur. Ex eo autem, quòd mate-

ria ſpiritualis ſit naturale requiſitum formæ; ſequitur requiri etiam ad operationes totius, non quidem immediatè, aut efficiendo, aut recipiendo illas, ſed mediatè; quatenus non poteſt aliter forma Angelica operari, niſi ſit in ſtatu completo; differret tamen à ſubſiſtentia, quia materia ſpiritualis præſupponeretur ad formam, & naturam conſtitueret, ſubſiſtentia verò ad naturam conſequeretur.

Hæc ad uberiorem doctrinam. Expeditiſſimè tamen ſuſtinetur Concluſio cum Arriaga dicendo, materiam ſpiritualem deſervire tum ad ſuſtentandam formam Angelicam, tum ad ſuſtentandas ſpecies, & inadæquatè operationes; quia illa ſolùm forma ſpiritualis educi, & ſuſtentari non poteſt, quæ unitur materiæ diſſolubiliter, ut anima rationalis; quippe quæ debet poſſe naturaliter extra materiam exiſtere, & operari poſt naturalem ſeparationem ab illa.

VI. OBJIC. ſecundò: Si eſſet poſſibilis Angelus ex materia ſpirituali compoſitus, poſſet alios Angelos generare; ſed hoc eſt inopinabile; nam ſic poſſemus fingere animam rationalem compoſitam generabilem, & corruptibilem; ergo non eſt poſſibilis materia ſpiritualis. Sequela majoris probatur. Nam ſive educatur tam unio, tam forma Angelica è ſinu materiæ ſpiritualis, ſive educatur ſola unio, ut in compoſito humano, haberetur quicquid requiritur & ſufficit ad generationem; ergo poſſet Angelus Angelos generare.

Reſp. Avicennam, & alios putaſſe, Angelos eſſe ab aliis Angelis creativè productos; quòd ſanè eſt erroneum; cum certum ſit, nullam creaturam de facto creaſſe.

Utrum autem poſſit dari Angelus compoſitus, cui competat vis generandi alios? non vacat inquirere; videtur tamen dari non poſſe; quia generatio viventis non fit, niſi per deciſionem partis à Generante, ut ſit origo viventis à vivente principio conjuncto in ſimilitudinem naturæ; Angeli autem neceſſario carent partibus integran-

grantibus, ut ſupponimus cum communiori contra Arriagam, & Herreram; ergo non poſſunt partem à ſe decidere. & alios generare. Quare ſicut formæ cœlorum poſſunt intelligi compoſitæ ex materia, & forma, & tamen eſſe incorruptibiles, & ingenerabiles ab aliis corporibus cœleſtibus, etiam in prima eorum productione; ita poteſt idem de Angelis intelligi.

VII. Objic. Ultimò, Forma Angelica addicta materiæ ſpirituali deberet eſſe abſolutè imperfectior anima rationali; hoc non admittitur; ergo repugnat: Probatur ſequela, quia illa forma dicitur perfectior, cujus operatio præcipua eſt perfectior; neque enim aquila eſt perfectior, homine, quia licet aquila videat perfectiùs, caret tamen operationibus rationalibus propriis hominis; atqui operationes animæ rationalis eſſent perfectiores operationibus formæ Angelicæ: ergo anima eſſet præſtantior. Hæc minor probatur, quia anima perfectiùs intelligit, quàm intelligeret forma Angelica; quandoquidem anima eſt principium adæquatum tam activum, quàm paſſivum ſuæ intellectionis, & ſpecierum requiſitarum, ut proinde ſit naturaliter ſeparabilis à materia corpores: ſecus verò forma Angelica. Neque dici poteſt, quòd forma Angelica intelligeret clariùs, & perfectiùs. Nam ſi perfectius intelligeret, perfectiùs viveret, cùm ipſum intelligere ſit vivere; ex altera parte viveret imperfectiùs, ſi indigeret materia ad intelligendum; ergo non poteſt perfectiùs intelligere, quàm anima rationalis.

Confirm. Primò, quia forma Angelica nullatenus requirere poteſt materiam ad ſuſtentandas, ſeu recipiendas ſuas intellectiones, quia vitalitas intellectionis exigit, quòd principium activum ſit etiam paſſivum, cùm ſit motus ab intrinſeco; ergo vitalitas perfecta, qualis eſt in Angelo, fert, ut forma Angelica, quæ eſt principium activum adæquatum, ſit etiam adæquatè receptiva earumdem operationum.

Con-

Confirm. secundò; vel forma Angelica esset incapax recipiendi adæquatè suas operationes, ac species ex defectu virtutis, vel ex defectu proportionis; non primum, quia ad recipiendum nulla virtus requiritur; neque secundum, quia accidens spirituale habet omnem proportionem cum subjecto spirituali.

Respond. Nego sequelam: Ad probationem *nego minorem*; ad cujus probationem, *Nego*, perfectiores esse intellectiones animæ, quàm formæ Angelicæ, etiamsi anima sit adæquatum principium activum, & passivum illarum; nam ex multiplici capite præstarent intellectiones formæ Angelicæ intellectionibus animæ. Primò quia forma Angelica intelligens ordinatur ad compartem perfectiorem, videlicet ad materiam spiritualem. Secundò quia forma Angelica ad suam compartem ordinatur indissolubiliter. Tertiò quia in omnibus suis operationibus esset independens ab organis corporeis; ubi anima iis indiget ad operationes sensitivas. Quartò quia intellectiones formæ Angelicæ nullatenus pendent à phantasmatibus, à quibus species intelligibiles abstrahantur: unde fit, quòd forma Angelica possit spiritus intueri, etiam unita materiæ spirituali; quod nequit anima unita corpori. Quintò quia anima etiam separata indigèt speciebus intelligibilibus à Deo inditis quodam innaturali modo, cùm naturaliter non nisi mediis phantasmatibus eas acquirat, ubi forma Angelica species intelligibiles habet congenitas modò sibi connaturali. Denique quia forma Angelica intelligeret per species universaliores, & clariores, quàm anima separata. Quare cùm possit independens à materia esse ex genere tantùm, non ex toto genere perfectius dependente, potest forma Angelica dependens à materia spirituali esse perfectior, & vivere, ac intelligere simpliciter perfectiùs, quàm anima rationalis, quæ non dependet à materia corporea; Sicut forma substantialis corporea est simpliciter perfectior materiâ, quamvis forma

ma dependeat à subjecto, & non dependeat ipsa materia.

Ad primam confirmationem, *nego antecedens*: sicuti enim sensationes, quamvis vitales, possunt inadæquatè sustentari in materia corporea; ita intellectiones in materia spirituali; & sicut ad perfectam vitalitatem intellectionum non obstat, quo minùs cum intellectu activè concurrat, vel habitus, vel lumen gloriæ, aut quid simile; ità neque obstat, quò minùs passivè concurrat materia spiritualis.

Ad secundam confirmationem facilis est responsio ex iis, quæ hìc supponenda sunt ex Philosophia: forma enim Angelica potest esse incapax recipiendi species intelligibiles, Primò ex defectu virtutis, quia ad sustentandum requiritur virtus adjuvans agens in ordine ad effectum; unde fit, quòd major virtus agentis requiratur in producendo formam sine concursu materiæ, seu creativè, quam in educendo illam. Secundò potest esse incapax ex defectu proportionis; ut enim forma materialis est improportionata ad sustentandam quantitatem, & accidentia materialia; ita forma Angelica potest esse improportionata ad sustentandas species intelligibiles; & sicut forma equi e. g. licèt materialis, est improportionata ad sustentandas adæquatè sensationes, ut communissimè docent; ità forma Angelica licèt spiritualis, potest esse improportionata ad sustendandas adæquatè intellectiones.

QUÆSTIO III.

Utrum Angeli sint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinseco?

I. INdubitatum est, Angelos materiei expertes esse essentialiter incorruptibiles, sumptâ corruptione rigorosè juxta definitionem Philos. 1. de generatione 3, ubi

ubi corruptio opposita generationi definitur, *transmutatio de ente in actu*, *in ens in potentia*: ad quod procul dubio requiritur materia, seu subjectum commune. Est pariter certum, Angelos esse corruptibiles in sensu minùs presso, & rigoroso, hoc est destruibiles, & annihilabiles de potentia Dei absoluta. Dubitatur solùm, Utrum annihilabiles sint de potentia Dei ordinaria, seu citra quamcunque innaturalitatem, eo quòd careant exigentia naturali ad sui perpetuam conservationem?

II. Dico equidem, Angelos esse ab intrinseco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria, seu naturaliter. Ita communiùs cùm D. Th. prima parte *qu.* 9. *ar.* 2. Suar. *lib.* 1. *cap.* 9. Mærat. Capre. Cajet. contra Vasquez *disp.* 182. Scot. *in* 4. *distin.* 49. Okam, Gabriel. apud Mærat. *disp.* 9. *sect.* 2. docentes, Angelum ex solo Dei beneplacito esse duraturum in perpetuum, non ex naturali ejus exigentia. Hæc concl. constat ex iis, quæ diximus *disp.* 1. *qu.* 9. ostendendo, visionem Dei esse naturaliter indestruibilem.

Prob. Iterum 1. paritate animæ rationalis, quæ in Concil. Lateranensi sub Leon. X. definitur esse immortalis. Nec potest esse sensus, quòd sit immortalis tantùm ex mero Dei beneplacito, seu ab extrinseco. Nam Patres cõmuniter dicunt, animam, & Angelos esse naturâ suâ immortales; unde Molin. hìc *art.* 5. putat, errorem esse, aut errori proximum dicere, quòd anima, & Angeli natura sua sint corruptibiles; ergo sunt ab intrinseco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria.

Prob. Deinde ratione, quia Angelus, ut quodcúmque aliud ens creatum, appetit naturaliter conservari; itá ut si destruatur à causa prima, & non ad exigentiam causæ secundæ, contra naturalem ejus appetitum, & exigentiam destruatur; ergo cum nulla detur causa secunda, quæ exigat Angeli destructionem, nonnisi miraculosè potest destrui; atque adeò est ab intrinseco inannihilabilis. Antecedens

cedens patet, tum quia experimur, calorem v.g. etiam in aqua conſervari, donec à contrario deſtruatur; idque nonniſi quia exigit naturaliter conſervari, nec poteſt naturaliter deſtrui, niſi ad exigentiam cauſæ ſecundæ; tum etiam ex illo Axiomate, ***Natura uti agitur*, *ita nata eſt agi***; ſeu quòd continenter fit, illud fit cum inclinatione & exigentia naturæ: Angelus autem, & quodvis aliud ens à cauſa prima conſervatur, donec cauſa ſecunda erigat deſtructionem; ergo ſi deſtruatur, & non ad exigentiam cauſæ ſecundæ, contra naturalem inclinationem, atque adeò miraculosè deſtruitur, atqui Angelus nequit deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ; ergo ab intrinſeco eſt naturaliter inannihilabilis. Minor hæc probatur: in tantum enim poteſt naturaliter, & ad exigentiam cauſæ ſecundæ aliquid deſtrui, in quantum vel deficit ejus cauſa conſervans, ut deficit lux ad abſentiam Solis, vel quia deficit cauſa ſuſtentans, vel quia expellitur à contrario; nullo autem ex his modis poteſt Angelus deſtrui, ut patet; ergo nequit Angelus deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ, atque adeò eſt ab intrinſeco inannihilabilis.

III. OBJIC I. Patres cum Hieronymo, & Sophronio in ſexta Synodo dicunt, Angelos eſſe immortales, non natura, ſed gratia; ergo ex mero Dei beneplacito in perpetuum conſervantur.

Reſp. à Patribus negari Angelis immortalitatem Dei propriam, ità ut nequeant ſimpliciter à cauſa extrinſeca annihilari: dicuntur autem gratia immortales, quia nullis præcedentibus meritis, aut naturali exigentia creati ſunt, & conſervantur in æternum; quamvìs ad exigentiam propriæ naturæ conſerventur, ſuppoſita gratuita creatione, eo modo quo prædeſtinatio ad gloriam dicitur merum Dei donum, quamvìs gloria exigatur à meritis; quia liberaliter conferuntur auxilia efficacia, ad quæ conſequuntur merita. Quare Angeli gratia ſunt immortales, tũ in cauſa, quia ſcilicet gratis creati ſunt; tum etiam quia

libere

liberè Deus non utitur potentiâ extraordinariâ ad illos destruendos.

IV. Objic. 2. Angelus antequam existat, non petit produci; ergo post creationem neque petit conservari, *Prob. conseq.* Quia ità se habet Angelus antequam sit relatè ad primum esse in instanti A, ac se habet dum primò est in instanti A, relatè ad secundum esse pro instanti B; atqui dum non est, non potest exigere sui existentiam pro instanti A; ergo neque dum est in instanti A, potest exigere sui existentiam pro instanti B.

Resp. nego conseq. ad probationem *nego maj.* exigentia, quam habet Angelus ad conservari, identificatur cum proprio esse; antequam sit, nullum habet esse, & ideo non exigit poni pro instanti A; at quando existit pro instanti A, tunc habens esse intrinsecum, habet pariter exigentiam ad conservari; sic ignis v. g. antequam sit, non exigit calorem; exigit verò, quando est à parte rei.

QUÆSTIO IV.

Num detur multiplicitas specifica Angelorum

I. DICO 1°. Dari potest multiplicitas, ac diversitas specifica in Angelis. Ità communiter contra Guilielmum Parisiensem. Alber. Bonav. apud Sua. *l.* 1. *c.* 12.

Prob. Tum negativè, quia non apparet repugnantia; tum paritate entium non intellectualium, quæ sub eodem genere possunt specie multiplicari; tum etiam ex Suar., quia cùm substantia Angelica finito modo participet perfectionem Dei, poterit inæqualiter illam participare, & sic haberi poterit diversitas specifica Angelorum.

Confirm. Quia aliter species Angelica esset species omnium perfectissima. Hæc autem species omnium perfectissima malè audit in Philosophia. Et ratio est, quia cùm supra Angelum existentem sit possibilis creatura perfectior, & perfectior in infinitum, erit pariter possibilis species creaturarum perfectior; nam vel creatura perfectior

fectior Angelo exiſtente eſſet intra ordinem intellictivum & Angelicum, & habemus intentum, quòd poſſint ſub genere intellectivo Angeli ſpecie multiplicari; vel eſſet extra ordinem intellectivum, & hoc eſt impoſſibile, quia nulla ſpecies ordinis inferioris poteſt eſſe perfectior ſpecie ordinis ſuperioris, non poteſt v. g. ſpecies entis inanimati aſſurgere ſupra ſpeciem alicujus viventis; unde dicimus, muſcas, & vermes, cùm moveantur ab intrinſeco, eſſe perfectiores Sole: ordo autem intellectivus eſt ſupremus: ergo ſpecies illa creaturarum perfectior Angelis exiſtentibus deberet eſſe in ordine inferiori ad intellectivum, quod repugnat; ergo ſub genere intellectivo poteſt dari diverſitas ſpecifica Angelorum.

II. Objic. Non poteſt explicari, per quodnam prædicatum poſſent ſpecie diverſificari ſubſtantiæ omnino ſimplices; ſi enim dicatur diverſificari, quia exigerent potentias magis, vel minùs perfectas v. g. vim intellectivam, operativam, motivam corporum inæqualem; contra eſt, quia magìs, & minùs non variant ſpeciem, neque enim differt ſpecie homo hebes ab homine perſpicaci, quare ſicut animæ rationales non poſſunt differre ſpecie, ità nec Angeli.

Confirm. 1. Quia quæ conveniunt in prædicato nobiliſſimo, non poſſunt differre ſpecie, atqui omnes Angeli conveniunt in prædicato intellectivi, quod eſt nobiliſſimum; quandoquidem nullum aliud prædicatum poteſt tantundem ſuperaddere perfectionis reliquis præſuppoſitis, quantùm ſuperaddit prædicatum intellectivi; ergo non poſſunt ſpecie differre. Major prob. quia prædicatum nobiliſſimum eſt prædicatum ſpecificum, ſeu differentiale; comparatur enim genus cum differentia, ſicut materia cum forma, adeóque ſicut forma eſt pars nobiliſſima compoſiti phyſici, ità prædicatum differentiale eſt nobiliſſimum.

Confir. 2. Quia viſiones beatæ, licèt inæquales, non dif-

ferunt specie, quia specificantur ab ipsa eadem essentia divina; ergo substantiæ intellectuales, licèt inæqualiter intelligentes, non possunt specie differre, quia specificatur earũ intellectus ab eodem specificativo, quod est ens, ut ens.

Resp. Ritè differentiam specificam Angelorum explicari per hoc, quòd habeant potentias per se inæquales; unde exigant per se species intelligibiles universaliores, & clariores. Tunc magìs, & minùs non variant speciem, quando id, quod superadditur, est omnino ejusdem rationis cum eo, quòd præsupponitur, ut patet in magìs, & minus albo; secus verò quando est diversæ rationis, ut patet in viridi, & albo; album enim superaddit claritatem majorem diversæ rationis, ac habeat color viridis; sic vis intellectiva Archangeli continet indivisibiliter tum perfectionẽ intellectûs Angelici inferioris, tum aliquid plus, quatenus potest comprehendere adhuc indivisibiliter tum objecta, quæ potest comprehendere intellectus inferior, tum alia objecta, & ideo specie diversificantur; non secus ac specie differunt numeri, quia scilicet ternarius indivisibiliter continet quicquid continet binarius, & aliquid plus.

Dixi tamen, Angelos diversificari specie, si habeant potentias inæquales per se. Et hinc est disparitas, cur homo hebes non differat specie à perspicaci; quia scilicet isti duo homines habent potentias inæquales per accidens, videlicet ratione diversi temperamenti, & complexionis; cùm enim homo ad intelligendum indigeat phantasmatibus, quæ diversa sunt in diversis temperamentis, & per accidens sit, quòd anima Petri sit in hoc corpore cum hoc temperamento potiùs quàm cum alio, ideo per accidens homo hebes, & perspicax habent potentias intellectivas inæqualiter operativas: contra verò duo Angeli specie diversi haberent potentias per se inæquales. Utrùm autem dari possint in alio ordine duæ animæ rationales specie diversæ, quæ scilicet per se exigant potentias inæquales, sive sensitivas, sive rationales? est alia quæstio; nec apparet, cur dici non debeant possibiles.

Ad

Ad primam confirmationem *nego majorem*: patet in brutis, in quibus prædicatum sensitivi, quod est genericum, præstat differentiali, v. g. hinnibili, quod non superaddit generi tantundem perfectionis, quantùm continet prædicatum sensitivi. Sic quoties genus dividitur per differentiam positivam, & negativam, ut animal in rationale, & irrationale, corpus in animatum, & inanimatum, differentia negativa non est perfectior prædicato generico: comparatur itaque genus materiæ quoad universalitatem, non quoad perfectionem.

Ad secundam, negatur antecedens ab aliquibus putantibus, quòd sicut visio beata Angeli specie differt à beatitudine hominis, ità pro diversitate specifica Angelorum competant iis diversæ specie visiones. Sed omisso antecedente, nego consequentiam, cujus probatio si quid evinceret, inferret etiam, intellectum Divinum esse ejusdem speciei cum intellectu creato; quia uterque specificatur ab ente, ut ens est; verùm quia potest idem specificativum intellectûs aliter attingi ab intellectu divino, aliter ab Angelico, & ab humano, ideo specie differunt hujusmodi potentiæ intellectivæ; visiones autem beatæ essentiam Divinam eodem modo attingunt, & solùm differunt penes majorem, vel minorem claritatem accidentalem, & homogeneam: idcirco non differunt specie ratione objecti; esto possent differre ratione subjecti; ad quod pariter referuntur.

III. Dico 2. Non solùm de possibili, sed etiam de facto dicendum est, dari in Angelis specificam diversitatem. Ità communissimè.

Prob. Quia communissimè docent cum D. Dionys. de cœlesti Hierarchia, & D. Greg. *hom.* 34. in Evang. dari tres Hierarchias, & novem choros Angelorum, ità ut in prima Hierarchia sint Seraphim, sic dicti ab excessu amoris, Cherubim ab excessu scientiæ, Throni ab excessu puritatis, & affectuum sedatione, ut sint quasi Sedes Divi-

næ majeſtatis; In ſecunda ſint Poteſtates, quæ dæmones frænant, Virtutes, quæ Cœlos regunt, Dominationes, quæ inferioribus præſunt quoad ea, quæ ad univerſalem providentiam ſpectant; In tertia ſint Principatus, qui Archangelos, & Angelos illuminent ac inſtruant in iis, quæ ad privatam & publicam ſalutem ſpectant; Archangeli, quibus Principum, Regum, Pontificum, Urbium cura univerſalis demandata eſt, & Angeli, quibus cura demandatur privatorum hominum. Hæc autem omnia ſalvari commodè nequeunt abſque ſpecifica diverſitate Angelorum; ergo ſpecie diverſificantur.

Confirm. Quia ad pulchritudinem univerſi ſpectat ſpecifica diverſitas rerum corporearum, ergo à fortiori intellectualium ſubſtantiarum. Hinc communiùs docent D. Th. apud Suar. *lib.* 5. *cap.* 10. & Vaſq. *diſp.* 128. Angelos donis gratiæ inæqualibus præditos fuiſſe à Deo pro inæqualitate naturæ, quia ſcil. conſentaneum divinæ ſapientiæ fuit, ut quos perfectioris naturæ condebat, uberioribus gratiæ tum auxiliantis, tum ſanctificantis, donis cumularet. Proinde Luciferum cenſent donis præſtantiſſimis ornatum fuiſſe, unde gravius peccavit contemnendo tot, tantorúmque donorum Largitorem.

QUÆSTIO V.

Num detur pariter numerica multiplicitas Angelorum?

I. THomiſtæ communiter contra Scotiſtas, & alios communiſſimè docent, nec dari de facto, nec poſſe dari in Angelis multiplicitatem numericam, quã tamen ſententiam Rubio apud Amic. hìc vocat irrationabilem & abſurdam, Bonav. præſumptuoſam, & Academia Pariſienſis illam inter errores de Angelis reponit. Quamvìs autem ab omni cenſura abſtinendum ſit; certum tamen videtur, quòd huic ſententiæ nullatenus faveant plures Angelici Doctoris textus, qui pro ea adducuntur: Indigent enim interpretatione; cùm apertè D. Th. opuſ-

opuſculo 16. dicat, multiplicitatem hanc numericam non repugnare; hæc enim habet contra Averroiſtas: *Valde ruditer argumentantur ad oſtendendum, quod Deus facere non poſſit, quòd ſint multi intellectus ejuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem; dato enim quòd non eſſet de natura intellectûs, quòd multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari, includeret contradictionem.* Ex quo loco multi Thomiſtæ cum Ægidio docent, naturaliter tantùm, non divinitus repugnare individualem multiplicitatem Angelorum, & conſequenter non dari de facto.

II. Dico equidem 1. Numerica Angelorum multiplicitas non repugnat. Ità communiter apud Amic. *diſp. 3. ſect. 6.* Probatur tum negativè, tum paritate animarum rationalium, quæ licèt ſpirituales ſint, poſſunt tamen numericè multiplicari: Neque enim anima Petri eſt hæc, quia tale corpus informat: Nam eadem eſſet, etiamſi informaret corpus Pauli. Ratio à priori eſt, quia unumquodque ens creatum à propria limitatione habet ſuum prædicatum individuale, ratione cujus non excurrit ad aliud; ſicut diſcurrimus de prædicato ſpecifico. Quare enim homo differt ſpecie ab equo? niſi quia non excurrit ad perfectionem equi, cum quo eſt ſub eodem genere; ergo ſi Michaël non excurrat ad perfectionem Gabrielis, ut Petrus non excurrit ad perfectionem Pauli, individualiter differunt, etiamſi ſint ſub eadem ſpecie. Deus Opt. Maximus idcirco nec ſpecie, nec numero multiplicari poteſt, quia omnem omnino perfectionem abſorbet, atque adeo nulla eſt perfectio ſpecifica, nulla numerica, ad quam Deus ratione ſuæ infinitatis non excurrat: creatura verò utpote limitata, ſicut non poteſt excurrere ad perfectionem ſpecificam à ſe diſtinctam, ità nec ad numericam, atque adeo ſicut poteſt Divina perfectio participari multipliciter à diverſis ſpeciebus ſub quolibet genere, ità etiam à diverſis individuationibus ſub qualibet ſpecie.

III. Dico 2. Creatura numericè immultiplicabilis universim repugnat.

PROB. Repugnat creatura, quæ sub aliquo genere sit immultiplicabilis specificè; ergo etiam quæ sub aliqua specie sit immultiplicabilis numericè. Ratio utriusque est, quia Deus est participabilis à creaturis quocumque modo non involvente contradictionem, tum intensivè, & cum diversitate specifica, tum extensivè, & cum diversitate tantùm numerica; ergo nisi positivè probetur, quòd multiplicitas numerica Angelorum, aut cujusvis alterius creaturæ involvat contradictionem, standum pro Omnipotentia, & dicendum, repugnare numericam immultiplicabilitatem; sicut repugnat sub aliquo genere species immultiplicabilis, nisi positivè probetur, quòd hujusmodi multiplicatio involvat contradictionem.

Confirm. 1. Quia communiter dicimus, repugnare Creaturam maximam, Indestruibilem, absorbentem omnem perfectionem, demptâ aseitate, & alias hujusmodi, præcisè quia ex suo conceptu limites Omnipotentiæ revera coarctant, etiamsi videantur extendere; ergo idem dicendum de creatura numericè immultiplicabili, quâ positâ Deus non posset à consimili creatura ulteriùs participari.

Confirm. 2. Validissimè, quia si merè negativè probari posset possibilitas Creaturæ numericè immultiplicabilis eodem pacto probari posset negativè numerus finitus maximus in aliqua specie; v. gr. quòd Deus posset condere creaturam, in qua sint possibilia decem tantùm individua, & non amplius, quod nemo dixerit. *Prob. sequela*, quia si censetur possibilis creatura, in qua unicum individuum absorbeat totam perfectionem etiam extensivam suæ speciei, quidnî dicatur possibilis creatura, in qua decem individua eandem perfectionem specificam adæquatè absorbeant?

IV. OBJIC. 1. Fundamentum Thomistarum, Principium, seu radix distinctionis numericæ, seu materialis est

sola

sola materia; ergo cùm Angeli careant materiâ, non possunt numericè multiplicari. Antecedens probatur pluribus Philosophi textibus, præsertim 5. Metaph. 12. ubi habetur *ea esse unum numero, quorum materia est una.*

Resp. In metaphycis fusè contra Thomistas ostendi, distinctionem numericam non oriri à materia, sed à propria limitatione, per quam A non excurrit ad perfectionem B, quamvis tam A, quàm B eandem specificam perfectionem participent: Sicuti differentia specifica oritur etiam à propria limitatione, per quam una species non excurrit ad perfectionem alterius, quamvis utraque participet eandem perfectionem genericam. Quod patet primò in duabus materiis numero diversis; secundo in duabus quantitatibus, quæ indifferenter possunt hanc, vel illam materiam informare; tertiò in duabus animabus rationalibus, quæ certè indifferentes sunt ad informandam hanc potiùs materiam, quàm illam, ut patet in generatione, ratione cujus anima unitur cum hac parte materiæ, puta hujus cibi, quo potuisset uniri cum altera; quartò patet in actibus intellectûs, & voluntatis, qui possunt numero distingui, & successivè informare eundem intellectum, ac voluntatem. Neque dici potest, quòd etiam isti actus respiciant materiam, nempe subjectum, ex quo educuntur, quod etiam venire solet nomine materiæ. Nam etiam hoc dato, contra est, quia quamvis duæ intellectiones respiciant idem numero subjectum, nempe hunc intellectum, possunt tamen numero multiplicari; ergo à fortiori forma materialis, quæ de facto informat hanc materiam poterit multiplicari numericè, cùm de se non addicatur forma materialis huic materiæ, ut actus intellectûs addicuntur suo intellectui; & consequenter Angeli, qui omni materiâ, ac subjecto carent, poterunt numericè multiplicari.

Ad auctoritatem Philosophi respondetur, Aristot. sæpè docere, materiam esse radicē multiplicationis numericæ,

 sed

sed relatè ad nos, non verò secundùm se;nos enim cognoscimus duo distingui numericè, quia respiciunt diversam materiam, sunt in diverso loco, tempore, &c.

V. OBJIC. 2. Quæ differunt secundùm formam, differunt formaliter, atque adeo specificè: cùm differentia numerica sit materialis; sed Angeli expertes materiæ non possunt differre, nisi secundùm formam, ergo tantùm specificè.

Confir. 1. Quia Angelus continet totam perfectionem suæ speciei: aliter non esset in sua specie perfectus; ergo nequit multiplicari numericè; aliter unus non contineret perfectionem alterius, & sic neuter esset in sua specie perfectus

Confirm. 2. Quia si Angeli differrent numericè, non essent discernibiles; unde in republica rationali haberetur civium confusio, orta ex indiscernibilitate; hoc repugnat; ergo & id, unde sequitur.

Resp. Argumentum solvendum in instantiis adductis de duabus animabus, de actibus intentionalibus &c. Distinguenda itaque est forma physica à metaphysica, & materia physica à materia metaphysica; Prædicatum specificum dicitur prædicatum formale, seu desumptum à forma metaphysica; prædicatum individuale dicitur materiale desumptum à materia metaphysica, quia hujusmodi prædicata dicunt analogiam ad formam, & materiam physicam. Sicut enim pars perfectior; & speciosior compositi physici est forma, ità prædicatum specificum est perfectius in composito metaphysico, quàm sit prædicatum individuale, & ideo prædicatum specificum dicitur formale, prædicatum verò individuale dicitur materiale.

In forma distinguo majorem: quæ differunt secundùm formam metaphysicam, seu secundùm prædicatum præstantius, & commune omnibus individuis ejusdem speciei, differunt formaliter, & specificè, *concedo*; quæ differunt secundùm formam physicam, *nego majorem, & distincta pariter minore; nego consequentiam.*

Ad primam confirmationem, *Distinguo antecedens.* Angelus continet totam perfectionem suæ speciei, intensivè *concedo*; extensivè *Nego antecedens, & consequentiam.*

Ad secundam confirmationẽ nego sequelam, possent enim Angeli discerni; Primo ratione propriæ individuationis, quæ ab Angelo quidditativè, & intuitivè cognoscente objecta est discernibilis. Idcirco nos ovum A discernere non possimus ab ovo B, quia non cognoscimus illa quidditativè, nec intuitivè, nisi ratione accidentium; at Angelus discernit ovum ab ovo, & albedinem A ab albedine B, sicut etiam animam separatam A ab anima B. Deinde sicut nos possumus Petrum discernere à Paulo ratione diversorum accidentium, quæ ab iis vagè exiguntur; quidni pariter possent à distinctis Angelis diversa accidentia exigi vagè, videlicet vel hæc, vel illa in tali, vel tali gradu; ita ut quæ per accidens sunt in uno, non sint in alio, & sic possent discerni. Tertiò discerni possent ratione diversorum munerum, quia scilicet hìc est custos Petri, ille Pauli. Denique argumentum, si quid evinceret, solùm probaret, non posse coexistere plura individua ejusdem speciei Angelicæ; non verò ea esse impossibilia.

VI. Dico 3. probabilius est, de facto sub unaquaque specie Angelica dari plures Angelos. Ita communiter apud Suar. cap. 15.

PROB. Quia ad pulchritudinem Universi spectat non solùm ordo per se, sed etiam ordo per accidens; Nam ex Aug. *lib.* 12. de Civit. *cap.* 13. *Ordo, seu pulchritudo est parium, dispariumque congrua dispositio.* Præterea ad ornatum aulæ Principis spectat in omni gradu Ministrorum dari pluralitatem: Spectant etiam ad fovendam amicitiam, quæ non est nisi inter æquales. Denique ex Scoto, ne dicamus, tot Angelorum species omninò periisse: Probabile enim est, in qualibet specie Angelorum plures non peccâsse, & esse beatos.

VII. Objic. Multiplicatio numerica solùm ponitur ad conservandam speciem, & ideo Sol, Luna, & corpora incorruptibilia non multiplicantur; ergo nec Angeli.

Resp. Non esse caput præcisum, sed sufficiens id, quod assignatur; Nam etiam ad ornatum, & pulchritudinem dari potest multiplicatio numerica. Sol, & Luna non multiplicantur, quia satis sunt suis influentiis; ac benè repræsentant mysticè Deum unicum Solem, ac Lunam mysticam, Deiparam; astra tamen plurima sunt ejusdem speciei, licèt incorruptibilia, sicut & Cœli.

Denique quanta sit multitudo Angelorum, incertum est. D. Tho. *1. p. qu. 55. art. 3.* ex D. Dionys. docet, Eos extendere omnes substantias materiales, quia scilicet cùm Deus in creatione rerum intenderit perfectionem Universi, consequenter quanto aliqua sunt perfectiora, tanto in majori excessu condita sunt à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundùm magnitudinem, ità in spiritibus secundùm multitudinem; Unde sicut corpora cœlestia, quia perfectiora, longo excessu superant corruptibilia; ità spiritus immateriales, quia perfectiores homine; incomparabiliter superant hominum multitudinem. Unde Job. 25. dicitur; *Numquid est numerus militum ejus?* si enim de stellis dicitur, *Numera stellas, si potes*; à fortiori debet Angelorum numerus esse innumerabilis. Quod ex eo etiam colligi potest, quia juxta communem Doctorum sensum unicuique hominum assignatur Angelus tutelaris; Et quamvis Magister, & Hugo Victorinus putent unum Angelum plurium hominum curam gerere; Communiùs tamen cum Justino martyre *q.* 430. docent, unicuique hominum assignari Angelum proprium, & quidem ordinariè ex infimo choro, atque adeò solùm infimum chorum excedere multitudinem omnium hominum; etiam futurorum. Ad Angelos autem, quibus suorum Clientum cura demandatur, spectat excitare intellectum, & voluntatem ad sanctas cogitationes, & ad

& ad bene operandum, aut immutando phantasiam, aut commovendo humores, & spiritus, quorum agitatione phantasmata excitantur; compescere dæmones, ne tentent acriter; pericula mali aut temporalis, aut Spiritualis avertere; necnon aliquando temporalia mala infligere, ac terrores incutere ad præcavendas eorum culpas, ac mortem etiam inferre, ne malitia mutet intellectum; offerre Deo eorundem preces, reddendo illas precibus suis efficaciores; Pro iisdem orare, etiam quando actualiter peccant, juxta illud Exod. 23. *Non dimittet, cum peccaveris*; Eorum animas in Purgatorio solari; atque ad Cœlum deinde post purgationem deducere, juxta illud Lucæ 16 *Factum est autem, ut moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ.*

QUÆSTIO VI.

An possit Angelus esse naturaliter in locis dissitis, & ab extremo ad extremum transire sine medio?

I. Circa locum, & motum Angelorum sciendum primò, Angelos cùm neque nullibi neque ubique sint, ut neque nunquam, indigere ubicatione distinctâ; Neque enim Angeli sunt in loco formaliter per operationem, ut docent Thomistæ; ità ut dicantur v. g. esse Neapoli, quia relatè ad corpora Neapoli ubicata operationem aliquam exercent; tum quia possunt nullam operationem transeuntem exercere, dum sunt Neapoli; tum etiam quia existere possunt, ubi nullum sit corpus, in spatiis scilicet imaginariis; tum pariter quia exercere possunt operationem relatè ad corpora, quæ ab ipsis partialiter distant; puta si Angelus moveat lignum centum palmorum, & ipse existat in solo primo palmo talis ligni; tum demum quia ubicatio est in priori ad operationẽ, cùm sit conditio prærequisita ad operandum; ergo

g: Angelus non est in loco per operationem, seu per propriam ubicationem definitivam, non secus ac anima rationalis separata. Unde fit, posse duos Angelos, etiam naturaliter, esse in eodem loco, ut communissimè docent contra Richar. & Ballol. apud Suar. *lib.* 4. *cap.* 4. cum possint penetrari.

II. Dubitatur solùm, Utrum ubicatio isthæc Angelica sit divisibilis, ut docet Suar. *cap.* 12. an indivisibilis, ut Vasquez *disp.* 108. *cap.* 7. Probabilius censeo, esse divisibilem, sicut est divisibilis unio animæ rationalis; ne scilicet tota ubicatio mutetur, quoties Angelus se dilatat ad majus spatium, vel se contrahit ad minus: non enim repugnat ubicatio indivisibilis subjectivè, & divisibilis terminativè; sicut est duratio Angelica; si enim accidentibus spiritualibus, puta habitibus, non repugnant partes intensivæ, quare repugnabunt ubicationi spirituali partes extensivæ? quæ certè ab Adversariis negari non possunt ubicationi successivæ Angelorum, qua scilicet Angeli moventur ad novum, & novum spatium requirendum.

Sciendum 2: quòd sicut anima rationalis potest esse modò in corpore infantis, modò in corpore adulti, & modò in majori, modò in minori loco intra sphæram suam, dilatando, aut contrahendo proprium corpus, ita potest Angelus, ut communiùs docent apud Suar. *lib.* 4. *cap.* 11. Non videtur enim gratìs deneganda Angelo libertas ad contrahendam, vel dilatandam ubicationem suam intra propriam sphæram. Non est tamen consonum limitationi Angeli, quòd possit occupare spatium majus, & majus in infinitum; etiamsi crescenti v. gr. longitudine spatii occupati, decrescat proportionaliter latitudo: qua de causa Anastasius Sinaita lib. 1. de fidei dogmatibus dixit: *Gabriel simul in Cælo esse, & apud Virginem non potuit*; idemque docent Damasc. Didim. & alii Patres apud Suarez *cap.* 10. Quare sicut in omnibus rebus naturalibus datur minimum, & maximum naturale, ita in ubicatio-

bicatione Angelica secundùm quamcumque dimensionem. Unde fit, non posse naturaliter Angelum in indivisibili mathematico loci collocari; quicquid sit, an possit divinitus.

Sciendum 3. Angelos moveri posse tam motu continuo, quàm discreto: quando moventur motu continuo, singulis indivisibilibus physicis temporis mutant ubicationem, qua novo spatio successivè correspondeant; quandò verò moventur motu discreto, dupliciter sic possunt moveri; videlicet vel per hoc, quòd aliquibus partibus temporis mutent ubicationem, aliquibus non, sed quiescant: vel per hoc, quòd singulis partibus temporis moveantur, sed non successivè acquirant partes spatii, sed simul à spatio adæquato ad novum spatium adæquatum transeant: v. gr. à spatio A B simul transeant ad C D. quin prius percurrerint B C. quòd est transire ab extremo ad extremum sine medio communicante, seu participante de utroque extremo.

Sciendum 4. Angelos, sicut in perfectione ẽtitativa differunt, ità differre in vi motiva tam suimet, quàm corporum, & aliorum Angelorum; ea quippe virtus cum propria substantia identificatur. Quare alius alio celerius potest moveri; ut inæqualiter etiam moveri possunt corpora. Motum autem velocissimum repugnare, supponimus; quodvis enim spatium determinatum brevioribus, & brevioribus partibus temporis acquiri potest, non quidem naturaliter, sed divinitus.

III. Difficultas præcipua nunc est, an Angelus habens sphæram v. gr. trium palmorum A.B.C. possit simul existere in utroque extremo A, & C. quin existat in medio B & an pariformiter possit ab A transire immediatè ad C quin percurrerit B? quod est transire ab extremo ad extremum sine ullo medio.

Dico 1. Nequit Angelus naturaliter simul esse in duobus locis adæquatis, neque dissitis, neque contigui: potest tamen divinitus.

Prima

Prima pars conclusionis constat, quia nequit Angelus esse naturaliter extra suam sphæram sibi commensuratam; ergo si sphæra Angeli sit v.gr. trium palmorum, non potest naturaliter esse in sex palmis spatii. Secunda pars etiam patet, quia si possibilis est replicatio Corporis Christi Domini in Eucharistia, ubi corpus existit instar spiritûs definitivè, à fortiori poterit divinitus Angelus replicari.

IV. Dico 2. Cum communissima contra Bagnez apud Amic. *disp. 6. n.* 58. Nequit Angelus naturaliter esse in duobus locis dissitis inadæquatis extra sphæram suam, aut de loco ad locum inadæquatum dissitum transire ad quamcumque distantiam.

Prob. Tum ex communissimo sensu Scholasticorum, & Patrum, putantium cum Anastasio Sinaita, non potuisse Gabrielem simul esse in Cœlo, & cùm B. Virgine; tum etiam quia non est consonum virtuti limitatæ, quòd possit simul existere in quocumque spatio inadæquato ad quamcumque distantiam dissito, aut quòd moveri possit à spatio ad spatium ad quamcumque distantiam.

Confirm. 1. Quia juxta communem sensum Scholasticorum, & Patrum non potest Angelus habens ubicationem v.g. bipalmarem in quadrum, illam extendere in infinitum secundùm longitudinem, contrahendo secundùm latitudinem, & sic simul esse in Cœlo, & in terris; esto tota ista ubicatio non excederet ubicationem bipalmarem in quadrum Angelo commensuratam, ergo neque poterit esse simul in locis dissitis inadæquatis ad sphæram suam aut de spatio inadæquato ad spatium longè dissitum extra sphæram suæ activitatis transire.

Confirm. 2. Quia nequit Angelus naturaliter alium Angelum alloqui ad quamcumque distantiam, esto locutio fiat per exigentiam, quòd à Deo ponatur in intellectu audientis species de conceptu, quem loquens vult manifestare; ergo à fortiori limitatio virtutis obstabit in casu nostro.

V. Di-

V. Dico ultimò: poteſt Angelus naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis inadæquatis intra ſphæram ſuam, & ab extremo ad extremum ſine medio intra eandem ſphæram tranſire. Ita Cajet. Marſil. Albeltin. in Coroll. ex D. Th. 1. *p. qu.* 53. *art.* 2. apud Amic. *diſp.* 5. quam ſententiam probabilem putat *l.* 4. *c.* 18.

Prob. Poteſt Angelus habens ſphæram trium palmorum A. B. C collocare ſe in medio B., & non in extremis A. C.; ergo poteſt etiam ſe collocare in A. C., & non in B; & ſic ex A. tranſire ad C. quin fuerit in B; ergo poteſt naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis intra ſuam ſphæram, & de extremo ad extremum intra eandem ſphæram tranſire ſine medio. Probatur prima conſequentia, quia ex una parte Angelus exiſtens in palmo A. ſimul, & C., non eſſet in ſpatio excedente propriam ſphæram; [ſicut eſſet ſi replicaretur divinitus, & ſimul eſſet in ſex palmis ſpatii] Ex altera parte eſſe in locis diſſitis non fert ullam contradictionem; aliter ne divinitus quidem contingere poſſet replicatio; Non enim idem diſtaret à ſe ipſo, ſed idem prout exiſtens in loco A diſtaret à ſe ipſo prout exiſtente in loco B; quod eſt ubicationem A eſſe affixam diverſo ſpatio ab ubicatione B, non verò Angelum à ſe ipſo diſtare; ut tenentur omnes dicere in replicatione Corporis Chriſti Domini in Euchariſtia, & eodem modo anima non dicitur diſtare à ſeipſa per hoc, quòd quatenus exiſtit in capite, diſtet ab anima quatenus exiſtente in pede; quia hoc eſt diſtare localiter, non entitativè; ergo poteſt Angelus naturaliter eſſe in locis diſſitis inadæquatis intra propriam ſphæram.

Confirm. 1. Quia magìs eſt operari tranſeunter, quàm immanenter; major enim virtus requiritur v. gr. ad movendum aliud à ſe, quàm ad movendum ſe ipſum: atqui poteſt Angelus operari tranſeũter in extremis, quin operetur in medio; poteſt enim v. gr. movere tantùm extrema alicujus corporis, ut poteſt anima movere tantùm capur

caput, & pedes; ergo pariter poterit operari immanenter solùm in extremis spatii sibi commensurati, producendo scilicet ubicationem propriam in locis dissitis inadæquatis, ídque tam simul, quàm successivè; atque adeò tam simul potest existere in extremis dissitis, quàm moveri ab uno ad aliud.

Confirm. 2. Quia potest Angelus alloqui alios Angelos distantes, nihil producendo in medio, nec exigendo, ut quidquam Deus in medio producat; ergo potest etiam ponere duas ubicationes inadæquatas inter se distantes.

Confirm. 3. Quia potest Angelus, ut prænotavimus, moveri ab extremo ad extremum sine medio communicante, v. gr. à spatio A. B. transire ad C. D. in instanti, quin priùs fuerit in B. C. ergo etiam potest ab extremo ad extremum transire absque ullo medio; in neutro enim casu haberetur vis infinita in Angelo sic se movente; quia in utroque casu haberetur sphæra limitata: Quia tamen hujusmodi transitus fieret in instanti, non in tempore; ideo non esset dicendus motus velocissimus, qui repugnat, sed mutatio instantanea.

VI. Objic. 1. Anima non potest naturaliter informare duas partes extremas sui corporis, non informatâ mediâ; ergo nec potest Angelus occupare duo loca dissita intra suam sphæram.

Resp. 1. Per instantiam: Anima non potest informare brachium præcisum, etiamsi sit contiguum; ergo nec potest Angelus existere, ubi sunt duo corpora divisa, & contigua. *Resp. 2. nego Consequentiam*; disparitas est, quia anima est forma informans; constat autem, non posse naturaliter informare duas partes dissitas, immò ne discontinuas quidem, quamvis contiguas: Et ratio est, quia anima exercet operationes suas mediis spiritibus, sanguine, nervis, ad quod, ut patet, requiritur continuatio membrorum: At Angelus cùm non sit forma informans, non apparet, cur non possit duo loca dissita intra suam sphæram occupare.

VII.

VII. Objic. 2. Nequeunt corpora moveri ab extremo ad extremum ſine medio; ergo neque ſpiritus.

Confirm. Nequit dari tranſitus immediatus à duratione A ad C; ergo neque ab ubicatione A ad C ſine B.

Reſp. Corpora non poſſe ſimul eſſe in duplici ſpatio, quia replicarentur, cùm non poſſint eſſe niſi in ſpatio adæquato: contra verò ſpiritus cùm poſſint ubicationem ſuam contrahere, poſſunt naturaliter citra replicationem eſſe ſimul in duplici ſpatio inadæquato. Præterea corpus non poteſt à ſpatio adæquato tranſire in adæquatum ſinè medio; poteſt verò ſpiritus à ſpatio inadæquato ad inadæquatum. Prima diſparitas eſt, quia ſpiritus eſſet intra ſuam ſphæram, dum eſt in utroque extremo, ſecus corpus: Secunda, quia ſicut ſpiritus poteſt tranſire ab extremo ad extremum ſine medio communicante, quod tamen non poteſt corpus: ità pariter poteſt ſolùm ſpiritus tranſire ab extremo ad extremum ſine ullo medio. Et ratio à priori eſt, quia operari ſequitur ad eſſe; eſſe autem Angeli eſt indiviſibile, & ideo motus poteſt eſſe ſimultaneus: eſſe verò corporis eſt diviſibile, & ideo debet per partes poſt partes moveri: Unde nequit ab extremo ad extremum tranſire.

Ad confirm. Si paritas inter locum, & tempus probaret, evinceret, quod ſicut ne divinitus quidem poteſt idem ſimul eſſe diverſis temporibus, ità nec in diverſis locis; unde repugnaret replicatio. Quare diſparitas eſt, quia duæ durationes, ne divinitus quidem, poſſint eſſe ſimul, nec poteſt immediatè poſt durationem A exiſtere duratio C rei durantis, quin prius ſit duratio B: contra verò ubicationes poſſunt ſimul exiſtere, & eſſe diſſitæ; ergo ſicut poteſt Angelus eſſe divinitus in duobus locis extra propriam ſphæram, ità poteſt naturaliter intra propriam ſphæram; & ſic de uno ad alium tranſire immediatè.

VIII. Objic. ultimò. Nequit agens naturaliter agere in diſtans, ne intra ſphæram quidem; ergo Angelus exi-

stens in palmo A, non potest producere suam ubicationem in loco C dissito, quamvis sit intra sphæram. Antecedens patet; Nam Sol v. g. qui apertis fenestris, potest illuminare cubiculum, iis clausis, non potest, quia ageret in distans, licèt intra sphæram. Adde, probabile esse, quòd ne divinitus quidem agens possit agere in distans: Communiùs enim putant, ex Omnipotentia Dei inferri immensitatem, quia scilicet si potest agere ubique, debet esse ubique, unde Apost. Actorum 17. dixit: *Non longè abest ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur & sumus*, inferens Dei præsentiam in nobis ex ejus operatione.

Confirm. 1. Quia non potest Angelus existens in loco A producere ubicationem in C nisi sit antecedenter applicatus tali spatio, in quo producenda est ubicatio C; aliter ageret in distans: sic Angelus durans tempore A, non potest producere durationem tempore C, nisi antecedenter fuerit in B.

Confirm. 2. Quia si posset Angelus existens in palmo A, producere suam ubicationem partialem in palmo C, posset illam producere extra sphæram in quacumque distantia, non enim esset major ratio; sequela non admittitur; ergo nec id, unde sequitur.

Resp. Concesso antecedente, nego consequentiam; quando enim Angelus locat se in extremis, non agit in passum distans, sed in se ipsum; quamvis ponat ubicationes inter se distantes; Sicut quando Angelus movet extrema alicujus corporis, immoto medio, licèt ponat motus inter se distantes, seu ubicationes successivas talis corporis, non per hoc agit in passum distans. Ad id, quod additur, dico, probabiliter etiam multos docere in Philosophia, quòd possit divinitus agens agere in passum distans. Ex illis autem verbis Apostoli Vasquez docet, solùm inferri intentionalem Dei præsentiam in nostro intellectu, non physicam, seu cognitionem Dei, non Deum in nobis;

cùm

cùm enim Apoſtolus vidiſſet aram cum Epigraphe *Ignoto Deo*, oſtendit, Deum non debere eſſe ignotum, cùm ex effectibus facilè innoteſcat. Sed dato, quòd repugnet actio in paſſum diſtans, non ſequitur, Angelum non poſſe producere in ſe ubicationes diſtantes.

Ad primam confirmationem, Angelus ut primò ponatur à Deo in loco A potiùs, quàm B, non debet antecedenter applicari tali ſpatio; quandoquidem non aliter applicatur ſpatio, quàm per ipſam ubicationem; quæ ſi ſit realis, & exiſtens, eſt ipſum ſpatium reale exiſtens; ſi ſit poſsibilis, & ipſum ſpatium poſsibile, ſeu imaginarium; ergo pariter ut Angelus exiſtens in loco A, poſsit immediatè collocare ſe in C, non debet antecedenter applicari, ſeu eſſe immediatum ſpatio C; nec per hoc actio eſt in diſtans. Ad paritatem de durationibus jam diximus.

Ad ſecundam confirmationem, nego ſequelam, oſtendimus enim in ſecunda concluſione, id obſtare virtuti limitatæ Angelicæ.

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ ſpectant ad Intellectum Angelorum.

PLurima hìc diſcutienda de ſpeciebus impreſsis, de intellectione Angelorum, de modo cognoſcendi, de objectis naturaliter cognoſcibilibus ab iiſdem; & quomodo loqui, ac mentiri poſsint.

QUÆSTIO I.

Utrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentans in actu primo clarè, & diſtinctè omnia poſſibilia?

EX hujus quæſtionis reſolutione dependet etiam reſolutio celebris quæſtionis, tum in prima parte; Nũ cognitio omniũ poſsibilium in Deo inferat comprehenſio-

 nem

nem Omnipotentiæ? tum in tertia parte, Num Christus Dominus actu cognoscat omnia possibilia, aut saltem futura? cùm enim in eo sint omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei, dicendum, de facto cognoscere quæcumque cognoscere potest, præsertim quæ ad Electos spectant, quorum est caput. Antequam quæstio resolvatur, præmittimus quæ ignoranda non sunt de speciebus intentionalibus Angelorum.

ARTICULUS I.

Præmittuntur selectiora de speciebus impressis Angelorum.

I. PRæmittendum 1. ex D. Th. 1. *p. qu.* 55. intellectum Angelicum indigere specie impressâ ad intelligenda objecta à se distincta, saltem distantia: esse verò ex se completum principium, & ultimò determinatum ad seipsum intelligendum. Ratio doctrinæ est, quia cognitio est assimilatio objecti; ergo exigit concursum ejusdem objecti, ut detur causa proportionata talis assimilationis; hoc autem fieri nequit nisi per speciem vicariam objecti, quando illud est absens; ergo requiritur species ad intelligenda objecta distantia. Quando autem objectum est intra sphæram activitatis intellectûs Angelici, probabiliter potest intellectus Angelicus ab ipso objecto, etiam materiali, determinari ad illud cognoscendum absque specie impressa superaddita. Si enim potest intellectus humanus cum concursu phantasmatis materialis causare speciem impressam intelligibilem, spiritualem, quidnî poterit intellectus Angelicus cum concursu immediato objecti materialis causare speciem expressam, seu cognitionem spiritualem illius? dummodo sit intra certam distantiam proportionatam sphæræ activitatis Angeli, quæ eo est amplior, quo Angelus est perfectior. Probabile enim est, quòd objectum etiam materiale immediatè concurrat ad cognitionem, non solùm quando est immediatum,

tum, sed etiam quando distat, dummodo sit intra sphæram proportionatam: Sicut enim ab objecto visibili transmittitur species ad oculum corporeum, ut causetur visio, ità potest objectum materiale absque ulla specie impressa, immediatè, simul cum influxu aliorum objectorum intra eandem sphæram existentium, determinare intellectum Angeli ad eorum cognitionem, quin ex hoc sequatur actio in distans; Eo modo, quo non habetur actio in distans, quando partes v.gr. ignis profundiores, & remotæ à passo simul cum aliis partibus immediatis passo concurrunt ad illud comburendum.

II. Præmittendum 2, Angelos habuisse ab initio suæ creationis species impressas earum rerum, quas decuit eos ab initio non ignorare, nec potuerunt absque speciebus cognoscere, vel quia objecta non existebant, vel quia erant distantia extra sphæram suæ activitatis, nec ullam habebant connexionem cum objecto præsente, in quo tanquam in medio potuissent indirectè cognosci. Ratio doctrinæ est, quia hujusmodi species non possunt aliam habere causam in natura, nisi Deum ipsum; ergo cum Angelis fuerunt à Deo congenitæ, & concreatæ.

III. Præmittendum 3. Quòd licet Angeli habeant à Deo concreatas species impressas innumeras, & alias propriis actibus acquirant, non proinde necessariò semper cognoscunt omnia ea objecta, quorum species habent. Ratio est, quia sicut homines, ità & Angeli possunt attentiùs se liberè applicare ad distinctiùs cognoscenda hæc objecta præ aliis: & similiter possunt liberè abstinere à cognitione aliquorum objectorum, ut perfectiùs, & attentiùs vacent aliorum cognitioni, quorum confusam tantùm habent cognitionem. Unde fit, Angelos speciebus universalibus, quibus sunt instructi, posse uti pro arbitrio vel adæquatè, vel inadæquatè tantùm, hoc est vel cognoscendo omnia objecta, quæ possunt exprimere, vel aliqua tantùm distinctè, alia confusè.

 IV.

IV. Præmittendum 4. ex speciebus intelligibilibus sive infusis, & congenitis, sive acquisitis, aliquas esse particulares, quibus scilicet attingere possunt unum tantùm objectum; alias esse universales, quibus attinguntur plura objecta vel confusè, vel distinctè. Quando intelligibilitas objecti adæquat, vel excedit perfectionem intelligentis, tunc illud per speciem particularem intelligitur, puta, quando Angelus intelligit Angelos æquales, vel superiores; sicut etiam quando de novo acquirunt Angeli propriis actibus speciem alicujus objecti particularis. Quando verò cognoscunt objecta inferiora, par est, ut ea cognoscant speciebus universalibus repræsentativis simul plurium; si enim potest dari aliqua cognitio indivisibilis, quâ attingatur simul clarè, & distinctè Petrus, & Paulus, poterit etiam dari species impressa repræsentativa in actu primo clarè, & distinctè Petri simul, & Pauli; hujusmodi autem species, & actus convenientiores sunt perfectioni, & simplicitati Angelicæ. Imò ad vitandam in natura multiplicationem entium non necessariam, dicendum, de facto hujusmodi species universales esse illis à Deo infusas; ità tamen, ut quo superiores sunt Angeli, eo per species universaliores intelligant, ut communiùs docent cum D. Th. *q. 55. art. 3.* contra Scotistas. Et ratio est, quia quo perfectior est potentia intellectiva, eo plura eodem actu simul potest intelligere; sicut sensus, quo perfectior est, eo plura simul actu cognoscit, & virtus, quo altior est, eo ad plures effectus simul producendos se extendit: quare Angeli superiores de facto speciebus universalioribus intelligunt ea quorum cognitio est iis debita; sic enim magìs proportionantur species actibus, quorum sunt principia. His præsuppositis.

V. Quæritur acriter; An sit possibilis species impressa universalissima, seu repræsentativa in actu primo clarè, & distinctè omnium simul possibilium? Eam de facto dari, communiter negant, quia cùm species universalior arguat

guat intellectum perfectiorem, species universalissima argueret intellectum creatum perfectissimum, qui repugnat. Prima itaque sententia Capreol. Gran. Arrub. apud Amic. *disp. 9. sect.* 9. putat esse possibilem, immo & de facto dari speciem repræsentativam infinitorum individuorum ejusdem speciei, non tamen omnium possibilium; quia scilicet species hujusmodi, si quam infinitatem haberet, solùm haberet extensivam, compossibilem cum entitate creata; potest itaque Angelus habere à Deo infusam speciem, quâ possit cognoscere conceptus, qui possunt per totam æternitatem ipsi ab aliis Angelis manifestari; nec non infinita individua externarum operationum, quæ ab Angelis ponentur per totam æternitatem. Secunda sententia Cajet. Bag. Vasq. *disp.* 202. *cap.* 2. docet, etiam infinitas species creaturarum sub aliquo certo genere posse ab aliqua specie impressa repræsentari. Tertia Henrici, & aliorum apud Suar. *l.* 2. de Angelis *c.* 33. & 3. *p. disp.* 26. tenet, etiam omnia possibilia posse ab aliqua specie intelligibili repræsentari; quia sicut potest species intelligibilis creata, & limitata repræsentare Deum, ità etiam omnia possibilia. Ultima sententia, cum qua sentiendum, negat possibilem speciem universalissimam tam impressam, quàm expressam, repræsentativam clarè, & distinctè etiam infinitorum individuorum, nedum omnium possibilium, sive ea attingantur in Deo, sive extra Deum in se ipsis. Ità D. Th. *quæst.* 2. de veritate *art.* 5. ad primum, dum negat Christo Domino hujusmodi cognitionem, & 1. *p. quæst.* 12. *art.* 8. Scotus *in* 2. *distinct.* 3. *quæst.* 10. Godoy, Licher. Amic. & alii.

ARTICULUS II.

Ostenditur, repugnare speciem impressam universalissimam.

VI. PRima conclusio. Suppositâ repugnantiâ infiniti categorematici, repugnat species impressa (& eadem est ratio de expressa) repræsentativa clarè, & di-

distinctè etiam infinitorum individuorum ejusdem speciei, nedum omnium possibilium.

PROB. ex Lumbier de Incar. *num.* 1509. & Platelio. Repugnat, speciem esse repræsentativam infinitorum quà talium sub propria ratione individuali, & non esse infinitam saltem extensivè; ergo suppositâ repugnantiâ cujusvis infiniti categorematici, repugnat species impressa universalissima repræsentativa clarè, & distinctè infinitorum, Antecedens prob. Quia species repræsentativa infinitorum æquivalet infinitis speciebus, quibus seorsim ea infinita objecta repræsentari possent; atqui quod æquivalet infinitis, non potest non esse infinitum; ergo hujusmodi species haberet infinitatem repugnantem. Sicuti enim si repugnarent infinitæ ubicationes, infiniti calores, infinitæ vires sustentativæ ponderum infinitorum, à fortiori repugnabit una ubicatio, unus calor, una virtus sustentativa, quæ illis infinitis æquivaleant; ità prorsus, si ratione infinitatis repugnant infinitæ species repræsentativæ infinitorum objectorum, à fortiori repugnabit una species, quæ in identitate contineat perfectionem illarum infinitarum.

Hinc fit, quòd in hac sententia si beatus in Deo cognosceret omnia possibilia, aut etiam infinita individua, comprehenderet simul, & non comprehenderet omnipotentiam; quia hujusmodi cognitio esset, & non esset infinitè perfecta, ac divina. Si enim cognitio indivisibilis, quâ attingitur Petrus, & Paulus, æquivalet duabus cognitionibus, quarum altera attingat Petrum, altera Paulum, cognitio indivisibilis, quâ attinguntur clarè, & distinctè infinita, æquivalet infinitis cognitionibus attingentibus singula; & consequenter si infinitæ cognitiones ratione infinitatis essent, & non essent quid creatum, ut hìc supponitur; à fortiori illa cognitio indivisibilis, quæ in identitate continet perfectionem cognitionum infinitarum, esset, & non esset Divina.

Con-

Confir. Quia ordo intentionalis imitatur ordinẽ realem; atqui ſi omnia poſſibilia (& eadem eſt ratio de infinitis individuis, ſi repugnet infinitum categorematicum) identificarentur, importarent perfectionem infinitam, creaturæ repugnantem; conſtituerent enim creaturam maximam in ordine reali, quæ omnium poſſibilium perfectionem contineret; ergo pariter, ſi una cognitio aut una ſpecies impreſſa contineret in identitate perfectionem cognitionum, aut ſpecierum de omnibus poſſibilibus, aut de infinitis individuis, talis cognitio, aut ſpecies eſſet in ordine intentionali omnium perfectiſſima, ſaltem in ſpecie ſua, atque adeò etiam repugnans, non ſecùs ac repugnat ſubſtantia in ſua ſpecie perfectiſſima, aut qualitas perfectiſſima in ſpecie ſua.

Neque dicas, hujuſmodi cognitionem, aut ſpeciem impreſſam poſſe creſcere intenſivè in claritate, atque adeò non eſſe ſimpliciter infinitam, nec repugnare. Nam contra eſt, quia idem dici poſſet de creatura maxima in ordine reali; quòd ſcilicet poſſet creſcere extenſive, ſeu multiplicari numerice in ſpecie ſua, atque adeò nec eſſet ſimpliciter infinita, nec repugnaret. Directe itaque reſpondendum, utramq; partẽ contradictionis ſequi in utroq; caſu.

VII. OBJIC. 1. Etiamſi repugnet infinitum categorematicum creatum, adhuc poteſt intellectus Angelicus concurrere ad cognitiones ſyncategorematice infinitas, tum numero, tum ſpecie diverſas; nec non ad cognitionem ſingulorum poſſibilium, per meram ſuperioritatem ordinis; ergo pariter dari poteſt ſpecies impreſſa univerſaliſſima, quæ cum intellectu concurrat ad cognitionem infinitorum objectorum, nec non omnium poſſibilium.

Confirm. Quia quælibet ſpecies impreſſa citra ullam infinitatem, & repugnantiam poteſt concurrere ad infinitas cognitiones numero ſaltem diverſas; v.g. ſpecies repræſentativa Petri poteſt concurrere ad infinitas cogni-

te, & remote; ità ut per species impressas illorum compleatur, *concedo*; proxime, & complete, *Nego Antecedens & Consequentiam*.

Ad Confirm. Recurrit eadem responsio: Imò argumentum retorquetur; non potest enim species intelligibilis (ut nec quævis alia causa secunda) concurrere ad innita syncategorematice individua, nisi cum causa secunda concurrat causa prima continens perfectionem infinitarum individuationum; ergo neque potest species impressa esse in actu primo repræsentativa infinitorum individuorum, aut possibilium, quin contineat perfectionem infinitarum specierum impressarum, creaturæ repugnantem. Nam, ut arguit Scotus in secundo *disp. 9. q. 2. Ubi pluralitas numeralis concludit majorem perfectionem, infinitas numeralis concludit perfectionem infinitam*. Sed posse repræsentare plura individua concludit perfectionem majorem in specie impressa, cæteris paribus, ut patet; ergo posse repræsentare infinita individua concludit perfectionem infinitam.

VIII. Objic. 2. Potest species finita impressa per meram superioritatem ordinis esse repræsentativa Dei; ergo etiam infinitorum, imò & omnium possibilium.

Confirm. A priori, quia species tam impressa, quàm expressa non crescit arithmeticè ad incrementum objecti, sed geometrice; ergo potest esse finita, quamvìs objectum sit infinitum; atque adeò sicut species repræsentativa Dei est finita, & superioris ordinis ad species repræsentativas creaturarum perfectiorum, & perfectiorùm; ità species repræsentativa omnium possibilium erit pariter finita, & superioris ordinis ad species repræsentativas singulorum.

Resp. concesso antecedente, dist. Conseq. potest esse finita species repræsentativa infinitorum, ut infinitorum clare, & distincte, *Nego*; infinitorum confuse, *concedo conseq*. Idcircò species repræsentativa Dei est finita, quia

ergo species repræsentativa infinitorum, quâ infinitorum quamvìs æquivaleat infinitis speciebus repræsentantibus singula, non per hoc erit infinita.

Confirm. Quia capacitas ad perfici in materia est perfectio, & quo à pluribus perfici potest, eo cæteris paribus est perfectior, & tamen si potest perfici ab infinitis formis saltem syncategorematicè, non est infinitè perfecta; ergo neque in casu nostro species repræsentativa infinitorum.

Resp. Quod sicut substantia non continet æquivalenter infinitos calores, sed est indivisibiliter in gradu superiori ad illos, ita materia, quæ potest perfici ab omnibus formis non continet æquivalenter materias infinitas minùs perfectas, & à paucioribus formis perfectibiles, sed solùm est in gradu superiori.

Ad confirm. *Resp.* 1. per instantiam. Intellectus per hoc, quòd possit producere intellectiones syncategorematicè infinitas non est infinitus; ergo neque erit infinitus calor v. g. æquivalens infinitis caloribus, nec Omnipotentia, &c. Secundò dico, quòd sicut intellectus est potentia inchoata, & remota, quæ indiget compleri à speciebus, & à concursu omnipotentiæ, ut intelligat, & ideo non est infinitè perfectus, quamvis posset producere infinitas categorematicè intellectiones; ità materia est potentia receptiva remota, quæ indiget concursu agentis, ut possit proximè recipere formas: unde non est infinite perfecta, quamvìs possit recipere, ac perfici ab infinitis formis.

X. Secunda conclusio: præscindendo à repugnantia infiniti categorematici creati, aut omnium possibilium, adhuc repugnat species tam expressa, quam impressa universalissima, repræsentativa omnium possibilium clare, & distincte; Ita etiam Platel. & alii ex D. Thom. & Scoto.

Prob. Præscindendo à possibilitate omnium possibilium repugnat creatura maxima, quæ in identitate conti-

contineat omnium possibilium perfectionē, puta hominis, Angeli, Archangeli, &c. ergo à pari etiam repugnabit cognitio, quæ clare attingat omnia possibilia, hominem, Angelum &c. Prob. *consequentia*, quia sicut creatura maxima contineret in ordine reali perfectionem majorem, & majorem in infinitum, atque adeò infinitum intensive, ita cognitio omnium possibilium contineret in ordine intentionali perfectionem cognitionum perfectiorum, & perfectiorum in infinitum, atque adeò perfectionem infinitam intensive secundùm gradus heterogeneos; ergo utraque æqualiter repugnat. Quandoquidem sicut in ordine reali exhaurit, non adæquat, Omnipotentiam creatura perfectissima intensive; ita in ordine intentionali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam cognitio omnium possibilium, quæ secundùm gradus heterogeneos est intensive perfectissima. Cognitionem istam esse intensive perfectissimam secundùm gradus hæterogeneot, est continere perfectionem majorem, & majorem in infinitum, non secundùm claritatem cognitionis, seu secundùm gradus homogeneos, quia supponeretur, quòd omnia possibilia attingantur eâdem claritate v. g. intensa ut unum, sed secundùm gradus heterogeneos & dissimiles quatenus contineret perfectionem cognitionis terminatæ ad hominem, Angelum, Archangelum, &c. Quæ cognitiones quamvìs sint æque claræ, adhuc dicuntur inæquales, quatenus cæteris paribus paribus perfectior est cognitio terminata an Angelum, quàm ad hominem, & perfectior est terminata ad Archangelum, quàm ad Angelum.

Neque dicas, quòd cognitio intensa ut unum terminata ad omnia possibilia posset crescere intensivè secundùm gradus homogeneos, & esse clarior, & clarior, quamvìs non posset crescere intensivè secundùm gradus heterogeneos. Nam, ut nuper diximus, utraque pars contradictionis sequeretur, quòd posset, & non posset crescere; sicuti creatura maxima continens perfectionem hominis Angeli

geli, Archangeli, & omnium specierum possibilium, posset, & non posset crescere extensivè, seu multiplicari numericè.

Ratio à priori est, quia infinitum in uno genere debet esse infinitum in omni genere; quantitas v. g. infinita secundùm longitudinem est æquivalenter infinita etiam secundùm latitudinem, & profunditatem; ergo quantitas virtutis, seu perfectionis indivisibiliter continens perfectionem infinitam in uno genere, indivisibiliter continet perfectionem infinitam in omni genere; & ideo creatura maxima, quæ esset infinita intensivè, deberet etiam esse infinita extensivè, & numericè multiplicabilis; ergo pariter cognitio terminata ad omnia possibilia, quæ indivisibiliter secūdùm gradus heterogeneos est infinite perfecta intensive, debet etiam secundum gradus heterogeneos, & in omni alia ratione esse infinitè perfecta, atq; adeo repugnat. Et sane, quòd in quantitate molis infinitum in uno genere sit æquivalenter infinitum in omni, supponitur hìc cum admittentibus possibilitatē infiniti categorematici; Quòd autem hoc etiam sit verum in quantitate virtutis, seu perfectionis, ex eo constat, quia non aliter philosophandum de quantitate mali, ac de quantitate virtutis, juxta celebre D. Aug. effatum: ***In iis, quæ non mole magna sunt hoc est majus esse, quod est melius esse.*** Unde sequitur simpliciter repugnare quodcumque ens creatum dicens in aliqua linea perfectionem infinitam indivisibiliter, esto non repugnaret collectio aliqua infinita entium creatorum: Sicuti repugnat, ens indivisibiliter continens perfectionem omnium possibilium esse creatum, quamvìs non repugnaret collectio omnium possibilium.

Confir. etiam conclusio ex illo princ. Scoti in *2. dist. 3. q. 10.* ***Ubi pluralitas numeralis concludit perfectionē majorem, ibi infinita pluralitas arguit perfectionem infinitā;*** ergo pariter ubi pluralitas numeralis arguit perfectionem majorem in ratione specifica, & intensive secundùm gradus heterogeneos; ibi pluralitas infinita arguit perfe-

ctio-

ctionem hujusmodi infinitam; atqui cognitio terminata ad hominem, & Angelum v.g. concludit perfectionem intensivè secundùm gradus heterogeneos majorem, quam si terminaretur ad solum hominem; ergo cognitio terminata ad omnia possibilia est intensivè secundùm eosdem gradus infinitè perfecta in ordine intentionali, atque adeo repugnans; non secus ac creatura maxima in ordine reali.

XI. Tertia conclusio: præscindendo à possibilitate infiniti, sicut repugnat species impressa universalissima repræsentativa in actu primo omnium possibilium, ità etiam repræsentativa clarè, & distinctè infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum. Hæc conclusio descendit ex præcedenti.

Prob. Repugnat cognitio perfectissima intensive secundùm gradus æquales heterogeneos, quæ scilicet attingat clare, & distincte infinitas creaturas perfectiores, & perfectiores, ut ostendimus in secunda conclusione; ergo etiam repugnat cognitio perfectissima extensive, quæ attingat clare, & distincte infinita individua. *Prob. conseq.* Primò ex proportione inter ordinem realem, & intentionalem, si enim in ordine reali repugnat creatura perfectissima intensive, repugnat pariter perfectissima extensive, seu immultiplicabilis numerice: ergo etiam in ordine intentionali, si repugnat cognitio perfectissima intensive, repugnabit cognitio extensive perfectissima in vi repræsentativa, quæ scilicet repræsentet infinita individua. Secundò à priori, quia infinitum in una linea debet esse infinitum in omni linea, ut in quantitate molis, ità in quantitate virtutis, seu perfectionis.

Quia tamen ad hæc altiùs percipienda multum conferunt, quæ adversus possibilitatem omnium possibilium, & infiniti categorematici passim adducuntur; ideo quamvìs ab his quæstionibus hìc præscindatur, tamen ea hìc obiter recolemus, ostendendo primò, repugnare colle-

ctionem

ctionem omnium possibilium, ut fere communissimè DD., etiam Infinitarii docent. Secundò ex omnium possibilium repugnantia ritè inferri repugnantiam infinitorum individuorum sub una specie, puta infinitorum hominum. Unde apparebit, repugnare simpliciter quamcunque speciem impressam universalissimam; ac breviter innuemus, quid dicendum de cognitione debita Christo Domino, de qua fusiùs in de Incarnatione *disp. ult. qu. 3. art. 2.*

Primò quidem repugnare collectionem omnium possibilium, seu infinitarum specierum perfectiorum, & perfectiorum hominis, Angeli, Archangeli, &c. sic ostenditur. Hujusmodi collectio licèt secundùm multitudinem infinita, secundùm quantitatem virtutis esset finita simul, & maxima, seu perfectissima; ergo repugnat. Consequentia sequitur; universim enim repugnat Finitum, & maximum, tum in quantitate molis sive continua, sive discreta, tum in quantitate virtutis. Antecedens probatur. Et quidem, quòd collectio isthæc esset perfectissima, seu maxima, patet; nam si præter hanc posset dari perfèctior, ea non esset collectio omnium possibilium. Quòd verò esset secundùm quantitatem virtutis finita, etiam patet; tum quia infinitè distat à perfectione divina: non potest autem esse infinitum, quod est infinitè minus infinito; tum etiam quia si collectioni omnium possibilium addatur Deus, hujusmodi collectio evadit perfectior: ergo circumscripto Deo, non est infinitè perfecta; quandoquidem infinitum per quodcunque additamentum crescere non potest; unde est, quòd complexum ex Deo, & creatura non est quid majus, seu perfectius solo Deo, utpote infinito.

Confirm. Primò paritate quantitatis molis. Si detur infinita collectio linearum majorum & majorum, quarum prima sit e. g. palmaris, secunda bipalmaris, tertia tripalmaris, & sic in infinitum, quamvis singulæ essent se-

secundùm longitudinem finitæ, at complexum illarum occuparet spatium infinitum; unde simul sumptæ æquivalerent corpori immenso: ergo cùm ex Augustino idem dicendum de quantitate virtutis, ac de quantitate molis, si dentur infinitæ creaturæ, quarum una sit perfectior aliâ; quamvis singulæ essent finitæ perfectionis, conficerent tamen complexum perfectionis æquivalentis omni perfectioni, nempe divinæ, atque adeò repugnat.

Confirm. secundò. Creatura in ratione perfectionis, sive in quantitate virtutis maxima, quæ scilicet absorbeat omnem perfectionem, demptâ Aseitate, repugnat; nec nobis juxta nostras leges licitum est ejus possibilitatem propugnare: ergo pariter repugnat collectio omnium possibilium. Probatur consequentia: Ideo illa creatura repugnat, quia esset, & non esset maxima; esset ut supponitur, non esset verò, quia esset creata, atque adeò perfectionis limitatæ infinitè distantis à perfectione divina; atqui pariter collectio omnium possibilium esset maxima, ut supponitur, non esset, quia quamvis secundùm multitudinem esset infinita, at secundùm quantitatem virtutis esset limitata, utpote quæ non minùs distaret à perfectione divina, quàm musca; finiti enim ad infinitum nulla proportio, sicut palmus quantitatis quamvis secundùm multitudinem partium proportionalium esset infinitus, secundùm magnitudinem tamen non potest non esse finitus, eo ipso ac infinitè distat à magnitudine infinita; ergo tam creatura maxima, quàm collectio creaturarum perfectissima æquè repugnat.

Neque aptè quis dicere potest, collectionem omnium possibilium esse infinitè perfectam infinitate creata, sicuti nec potest idem dici de creatura maxima; pugnat enim in terminis, perfectionem esse infinitam, & esse creatam, seu limitatam. Quibus adde, quòd complexum omnium possibilium non ideo est omnium possibilium, quia contineret infinitas infinitates tum intensivè, tum extensivè; nam

nam si ab hoc complexo, quod tu dicis esse omnium, demas alterna possibilia, adhuc remanent infinitæ infinitates, &tamen non remanet complexum omnium; ergo dicendum, quòd complexum omnium possibiliũ repugnet.

XII. Ostenditur deinde, ex repugnantia collectionis omnium possibilium, seu infinitarum specierum perfectiorum, & perfectiorum, videlicet hominis, Angeli, Archangeli, &c. ritè inferri repugnantiam infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum sic: Repugnat collectio illa infinitarum specierum, quia esset perfectissima intensivè; ergo repugnat etiam collectio infinitorum individuorum, quia esset perfectissima extensivè. Probatur consequentia primò, quia Deus non minùs potest ponere perfectius, & perfectius intensivè, quàm extensivè; non minùs species, quàm individua, sicut non minus in quantitate molis altitudinem, quàm latitudinem; ergo si derogat Omnipotentiæ ponere collectionem infinitarum specierum perfectissimam intensivè, derogabit pariter collectio perfectissima extensivè. Secundò à priori, quia infinitas in uno genere est infinitas in omni, ut in quantitate molis, ità in quantitate virtutis.

Neque dici potest, collectionem infinitorum individuorum, puta hominum, non exhaurire, Omnipotentiã quia posset dari collectio creaturarum perfectior, nempe Angelorum; contra verò collectionem specierum infinitarum exhaurire Omnipotentiam, quia non posset dari collectio perfectior. Nam contra est, quia sicut collectio infinitarum specierum, quamvìs posset extensivè crescere, quatenus dari possent plures hujusmodi collectiones, tamen quia non posset crescere etiam intensivè, ideo exhauriret Omnipotentiam, & utramque partem contradictionis involveret, ità collectio infinitorum hominum, quamvìs posset crescere intensivè, quia tamen non posset etiam extensivè; cùm non posset dari collectio hominum major, ideo pariformiter exhauriret Omnipotentiam, & repugnat.

Quæ ab Adversariis adducuntur ad positivè ostendendam possibilitatem infinitorum individuorum, præsertim quia videtur dari infinitum categorematicum creaturarum possibilium in mente Dei, & dantur de facto infinitæ negationes creaturarum non existentium, ea retorquentur adversus possibilitatem infinitarum specierum, & facili negotio evacuantur in physicis, ut videre est, præsertim apud Cattaneum, & Semerium. Et sanè etiam in sensu composito decreti de non producendis infinitis hominibus sunt possibiles non tot, quia plures homines, atque adeo syncategorematicè infiniti, quin sit compossibile cum tali decreto infinitum categorematicum hominum. Sicuti autem homines compossibiles cum tali decreto sunt infiniti in mente Dei, & quidem actu, quatenus singuli actu à Deo cognoscuntur, quin tamen possint extra mentem Dei esse actu homines infiniti in sensu composito hujus decreti, ut patet; ità absolutè homines possibiles in mente Dei sunt infiniti, seu non tot quin plures singuli actu cogniti, quin tamen possint extra mentem Dei esse infiniti actu, & categorematicè. Et ratio à priori est, quia sicut dum sunt actu possibiles homines non tot quin plures, solùm datur actu Omnipotentia, quæ potest non tot quin plures homines, atque adeo infinitos syncategorematicè producere, quin ex hoc sequatur, quòd possit producere homines infinitos categorematicè (ad eum modum, quo in sensu composito decreti de producendis infinitis categorematicè hominibus, quamvis Omnipotentia possit non tot quin plures syncategorematicè producere, non sequitur tamen per Adversarios, quòd possit etiam in sensu composito talis decreti producere infinitos categorematicè, ut est indubitatum) ità prorsus dum in mente Dei sunt actu cogniti non tot quin plures homines, solùm datur actu infinita Dei cognitio, quæ repræsentat non tot quin plures homines, atque adeo infinitos syncategorematicè possibiles, quin ex hoc sequatur, quòd cognoscat

cat homines possibiles infinitos categorematicè; non secùs ac in sensu composito decreti de non producendis infinitis categorematicè hominibus, cognitio divina repræsentat ut compossibiles cum hoc decreto non tot quin plures, atque adeo infinitos syncategorematicè homines, non verò infinitos categorematicè.

XIII. Sequitur ex dictis primò, repugnare non solùm infinitas species tam impressas, quàm expressas, sive omnium possibilium, seu infinitorum, sed etiam, & quidem à fortiori, unam speciem repræsentativam clarè, & distinctè aut omnium possibilium, aut infinitorum; Sicuti si repugnat collectio divisibilis omnium possibilium, à fortiori repugnat creatura indivisibiliter continens perfectionem omnium possibilium; adeo ut hujusmodi creatura repugnet, etiamsi collectio omnium possibilium non repugnaret. Ratio est, quia infinitum in una linea est infinitum in omni, seu infinitum simpliciter tam in quantitate molis, quàm in quantitate virtutis; e. g. creatura, quæ contineret indivisibiliter perfectionem infinitarum specierum, v. g. hominis, Angeli, Archangeli, quia esset infinitè perfecta intensivè in ordine reali, deberet etiam esse infinita extensivè; & immultiplicabilis, & simul deberet esse infinita in ordine intentionali, quia deberet esse Deus, qui est cognitio suimet: ergo pariter cognitio, seu species impressa, quæ in ordine intentionali est infinitè perfecta, sive intensivè, sive extensivè, sive secundùm gradus heterogeneos, sive homogeneos, deberet simul esse infinita in ordine reali. atque adeo infinita simpliciter. Aliter non posset impugnari possibilitas creaturæ maximæ, seu infinitæ secundùm quid, quæ contineat perfectionem hominis, Angeli, & Archangeli, & omnes perfectiones divinas, demptâ Aseitate, & immultiplicabilitate; cùm non possit dari apta disparitas.

Ratio radicalis, cur infinitum in uno genere, seu secundùm quid, debeat esse etiam infinitum simpliciter

non solùm in quantitate molis, sed etiam virtutis, seu perfectionis, est, quia quodcunque est infinitum in una ratione specifica, v. g. in ratione hominis, est etiam infinitum in ratione generica, v. g. Animalis, & consequenter est etiam infinitum in ratione universalissima entis, seu perfectionis; atqui quod est infinitum in ratione entis, est infinitum simpliciter, seu Deus: ergo quod est infinitum in una ratione indivisibiliter æquivalens infinitis: eo ipso debet esse infinitum simpliciter, & consequenter repugnat ens creatum indivisibiliter æquivalens infinitis, esto non repugnaret collectio infinitorum. Quod etiam ex doctrina Augustini explicatur paritate quantitatis molis: Nam quantitas molis indivisibiliter æquivalens infinitis v. g. palmis, est quid infinitum in ratione quantitatis molis simpliciter, & æquivalet corpori immenso: ergo etiam quantitas virtutis indivisibiliter æquivalens infinitis entibus est quid simpliciter infinitum in ratione entis, seu quantitatis virtutis.

XIV. Sequitur secundò: quid dicendum de Christo Domino; Num scilicet cognoscat in Verbo aut omnia possibilia, aut omnia saltem futura? Ex Concilio enim Senonensi apud Lumbier de Incarnatione *num.* 1301. *Beati vident in Verbo omnia quæ pertinent ad eorum statum*: Quare cùm Christus Dominus sit caput Electorum, videtur illi concedenda cognitio omnium, quæ spectant ad electos; unde ignorare non potest saltem cognitiones futuras Electorum, & damnatorum, quæ sunt infinitæ. Sed dicendum, infinita objecta clarè, & distinctè cognosci non posse à Christo Domino; proinde videt in Verbo clarè, & distinctè solùm quæcumque futura sunt usque ad diem judicii; cognitiones verò electorum, & damnatorum post diem judicii futuras, nec non omnia possibilia non videt actu, sed habitu, ut docet D. Thom. 3. *parte, quæst.* 10. *art.* 3. Scot. Gabriel. Bonavent. Vasquez *disp.* 50. *quæst.* 10. *art.* 3. contra Dur. Quod expli-

plicatur à Scoto per hoc, quòd Christus Dominus videat Verbum, quod est speculum voluntarium omnium possibilium, & in Verbo, tamquam in speculo, videat clarè, & distinctè quodcumque possibile, & quamcumque collectionem finitam possibilium maluerit: exigit enim ratione unionis hypostaticæ, quòd omnia possibilia sibi clarè, & distinctè in quacumque collectione finita manifestentur ad arbitrium; cùm non possit infinita simul clarè, & distinctè cognoscere: Sicut ratione meritorum, & sanctitatis infinitæ exigit solùm in actu primo quodcumque præmium, & quamcumque collectionem præmiorum finitam in infinitum, non tamen in actu secundo infinitam.

Dices. Cognitio omnium possibilium non debet ea præcontinere, secus verò creatura æquivalens illis; ergo licèt repugnet hujusmodi creatura, non per hoc repugnat ea cognitio.

Sed contra est, quia cognitio omnium possibilium licèt per immediatam consequentiam non debeat ea præcontinere, debet tamen per mediatas, quatenus debet præcontinere cognitiones infinitas, attactivas singulorum, & sic esse infinitè perfecta in linea intentionali, unde debet esse cognitio divina, & ipsemet Deus, cùm infinitum in una linea debeat esse infinitum simpliciter.

QUÆSTIO II.

Num possit Angelus naturaliter cognoscere futura libera, Arcana cordium, & Objecta supernaturalia?

I. CErtum est, Angelos cognoscere objecta naturalia tum existentia, tum futura, quæ non habent dependentiam à causis liberis; cùm enim sit iis debita cognitio universi, cognoscunt in causis necessariis omnes effectus futuros. Dubitatur itaque primò, An cognoscant naturaliter futura contingentia, seu quæ pendent à libero arbitrio. Secundò, An arcana cordium. Tertiò, An objecta supernaturalia, posito quòd existant?

II. Dico primò: futura, quæ pendent à libero arbitrio, nonnisi conjecturaliter cognosci possunt ab Angelo naturaliter. Ità communiter.

Prob. Quia certò, & infallibiliter ea cognoscere est proprium solius Dei, ergo non potest ad Angelos id etiam spectare. Antecedens communiter tamquam Fidei dogma recipitur à Doctoribus apud Amic. *disp.* 11. *sect.* 2. Isaiæ 41. dicitur. ***Annuntiate, quæ ventura sunt in futurum, & dicemus, quia Dii estis vos.*** Unde Chrysost. *hom.* 18. in Joan. habet. ***Certa prædictio futurorum immortalis Dei duntaxat opus est.***

Ratio hujus est, quia Angelus non determinatur ad cognitionem objecti à seipso, ut Deus, sed ab ipso objecto; ergo cùm objectum futurum contingens non existat, nec ullam connexionem habeat cum causis naturalibus existentibus, impossibile est, quòd ab Angelo citra revelationem certò, & infallibiliter cognoscatur, Possunt itaque Angeli pluvias v.g. prædicere, tempestates, pestes, &c. quia hæc habent suas causas physicas, ad quas necessariò consequuntur; quamvìs non possint prædicere guttas pluviæ v. g. post mille annos futuras, quia complexio causarum sæpè variatur ab operationibus liberis hominum, si enim v. g homines derivent fluvium liberè versùs hanc partem, faciliùs hùc decident aliquæ guttæ, &c. Hinc cognoscunt v. g. Angeli, quamdiu brutum victurum sit, nisi interficiatur, non tamen quamdiu futurum sit, ut homo vivat; & disparitas est, quia homo non comedit ex determinatione, & exigentia naturæ, sed liberè; unde ejus mors pendet à causa libera, secùs verò mors bruti; unde solùm mors bruti prædici potest ab Angelo, nisi à causa libera impedimentum aliquod ad ejus vitam naturalem apponatur.

III. Objic. Angelus cognoscit objecta ratione specierum infusarum, à quibus determinatur; non est autem major ratio, cur à Deo infundantur in intellectu Angelico

gelico species de objectis existentibus, quàm de futuris contingentibus ; ergo hæc etiam naturaliter ab Angelo cognoscuntur.

Resp. Nego minorem: debita est Angelo notitia cujuscumque objecti singularis actu existentis, ut communisśimè docent Scholastici, quia cùm unumquodque ens naturaliter appetat cognosci, ut proinde species emittat, ideo in intellectu Angelico debent à Deo infundi species, quibus objecta existentia, & totum Universum per modum unius cognoscatur, quoties hujusmodi species non possunt ab ipsis objectis accipi: Contra verò futura contingentia, cùm non adhuc existant, nec species emittant, non appetunt cognosci, ergo eorum cognitio non est debita Angelo; nec eorum species infundi debent à Deo in intellectu Angelico.

IV. Dico secundò: nec possunt Angeli certò, & infallibiliter arcana cordium cognoscere. Ità communiter contra Dur. & Hervæum apud Amic. Scotistæ, & Nominales docent, ex mera Dei voluntate impediri, ne ea cognoscant, sicut impeditur v. g. vis Dæmonum naturalis, ne peccatores occidant, ac detrudant ad tartarum, ne Orbem perturbent, &c. Communiùs tamen docent, arcana cordium naturaliter cognosci non posse ab Angelo, quamvìs ad id probandum ratio convincens non facilè adducatur.

Prob. Primò communiter conclusio ex Scripturis 2. *Regum* 8. dicitur: *Tu solus nosti corda Filiorum hominum*. Jerem. 17. *Pravum est* (sive ut vertunt septuaginta, Profundum) *cor hominum, & inscrutabile. Quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes*. Unde communiter Patres docent : *Nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus.*

Prob. Secundò ratione ex Albertino, quia Angelo debetur tantùm cognitio rerum naturalium; atqui consilia libera assurgunt supra entia naturalia: cùm enim prodeant à causa libera, & dominativa, quà tali, prodeunt à

causa altioris ordinis, quàm sit causa naturalis; ergo eorũ cognitio Angelo non debetur. Verum quidem est, hujusmodi arcana esse naturalia, quatenus naturaliter emittunt species, quibus possint cognosci; at non sunt naturalia, ità ut necessariò prodeant à causa sua; unde licèt naturaliter emittant species, non cognoscuntur tamen naturaliter, & necessariò, sed solùm ad arbitrium illius, qui Dominus est talium arcanorum, id exigente vi dominativâ causæ liberæ.

Confirm. & explicatur. Ut creatura libera sit plenè libera non solùm physicè, sed etiam moraliter, non solùm debet habere potestatem dominativam physicam, sed etiam moralem erga suos actus liberos; atqui careret potestate dominativâ morali, si necessariò deberent aliis, quàm Deo innotescere actus liberi, ut patet experientiâ; sæpè enim quis retrahitur ab aliquo suo actu libero externo, quando non potest illum aliis abscondere; ergo actus liberi, ut prodeant à potentia dominativa morali exigunt ita species emittere, ut hæc non possint cognitionem causare in intellectu Angelico, nisi dependenter à voluntate exercentis illos; atque adeò sicut approximatio v. g. est conditio necessaria, ut ignis comburat, ità consensus elicientis actus liberos est conditio necessaria, ut species ab his actibus emissæ causent cognitionem in aliorum intellectu.

VI. OBJIC. Conditio ista non expectatur, ut species emissæ ab actibus externis liberis causent cognitionem in intellectu Angelorum; ergo neque expectatur relatè ad actus liberos internos: atque adeò sicut naturaliter Angeli cognoscunt actus nostros externos liberos, puta ambulationem liberam, ità etiam actus liberos internos independenter à nostro consensu.

Resp. concesso Antecedente, Nego Consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu datur alius modus, quo possit voluntas abscondere suos actus liberos, si scilicet

scilicet vel actus liberi non prodeant in actus externos, vel si prodeant, non prodeant in conspectu illorum hominum, quibus vult eos actus tegere: At relatè ad actus internos non datur alius modus celandi illos intellectibus Angelorum, ac Dæmonum; ergo ut stet vis dominativa plena, etiam mobilis in actus liberos, requiritur tanquam conditio necessaria consensus elicientis illos, ut species ab iis emissæ causent eorum cognitionem in aliorum intellectu.

VI. Hinc sequitur 1. contra Scotistas, & Nominales, non ex mera voluntate Divina, sed ex exigentia etiam actuum liberorum naturali oriri, quòd naturaliter cognosci non possint ab Angelis, nisi dependenter à consensu elicientis illos. Universim enim quod passim contingit, ac ità debet juxta ordinem Universi contingere, illud contingit ex exigentia naturali: Natura namque utì agitur, ità nata est agi; Aliter dicere possemus ignem causare calorem merè ex voluntate Divina, & non ex naturali exigentia, quod esset scientias rerum naturalium destruere. Verum quidem est, quòd Deus cohibeat Dæmones, ne peccatores detrudant ad tartara, ne orbem perturbent, prout naturaliter possent: Et ratio est, quia vis motiva corporum, & interfectiva hominum est secundùm se naturaliter debita Angelis; ergo quòd hìc, & nunc id non efficiant oriri debet ab impedimento accidentali, nimirùm ab Imperio Divino, cùm non possit in natura alia conditio expectari ad hoc, ut id proximè possint: contra verò in casu nostro potest expectari in natura, tanquam conditio, consensus elicientis actus liberos, ad hoc ut species ab iis emissæ possint proximè causare cognitionem illorum in intellectu Angelico; ergo ita dicendum contingere.

Sequitur 2. Non solùm actus liberos esse Angelis naturaliter ignotos modo explicato, sed etiam actus intel-

lectus

lectus, seu cogitationes, quibus cognitis etiam cognoscerentur actus liberi; certè enim qui elicit actum liberum A, cognoscit, se illum elicuisse: quòd si Angelo innotesceret hujusmodi cognitio, innotesceret pariter objectum talis cognitionis; unde deprehenderet etiam actum liberum A; cùm autem id non possit, ideo nequit illam cognitionem naturaliter cognoscere. Ratio doctrinæ est eadem, quia scilicet id spectat ad plenam vim dominativam moralem actuum liberorum; constá: que hoc apertè ex Scripturis. Nam ad Hebr. 8. dicitur *Deus discretor cogitationum, & intentionum cordis*, & 1. Paralip. 28. *Omnia corda scrutatur Dominus, & universas cogitationes intelligit*, & Hieron. apud Suar. ostendit, Christum Dominum in hoc manifestâsse Pharisæis divinitatem suam, quòd cogitationes cognoverit dicendo, *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris*? Hinc Prophetiæ, quæ sunt argumentum Divinitatis, sunt etiam de occultis cogitationibus.

Neque dicas, Angelos naturaliter cognoscere actus externos, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi interni; ergo etiam cognoscunt cogitationes, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi. Nam recurrit responsio supra allata, videlicet quòd possint actus interni aliter celari, si scilicet non prodeant in actus externos, cùm possint isti ab agente libero impediri: at nequit agens liberum impedire, ne ipsummet cognoscat suas liberas operationes; ergo debuerunt Angelis esse ignotæ hujusmodi cogitationes, ad servandam vim illæsam dominativam moralē in actus liberos. Præterquamquod ex actibus externis nonnisi conjecturaliter sæpè cognosci possunt actus interni liberi; cùm possint iidem actus externi prodire absq; libertate actûs interni imperantis illos; unde actus externi sunt noti Angelo solùm secundùm entitatem physicam, non secundùm esse morale, quòd habetur per dominationem ab actu libero imperante.

Sequi-

Sequitur 3. consequenter, etiam species residentes in intellectu creato esse ignotos intellectui Angelico, quoties ex illis deveniretur in certam notitiam actuum liberorum: si quis enim eliciat actum liberum, & cognoscat illum, hujusmodi cognitio relinquit in intellectu speciem sui, quæ si ab Angelo cognosceretur, hic devineret in notitiam actus liberi ab eo eliciti, ut patet.

Sequitur ultimò, idem dicendum de habitibus, quibus cognitis actus liberi deprehenderentur: Imò idem dicendum de omnibus cogitationibus, ac effectibus, quibus cognitis, facilè deveniretur in notitiam actuum liberorum, cùm id spectet ad plenitudinem libertatis.

VII. Dico ultimò: Objectum supernaturale quoad modum [ut mortui resurrectio, oculi restitutio] naturaliter ab Angelo cognoscitur; secùs verò objectum supernaturale quoad substantiam, ut gratia, gloria unio hypostatica, &c.

Prima pars est omnium Scholasticorum, siquidem tale objectum est in sua entitate naturale, & quodvis objectum naturale naturaliter ab Angelo attingitur. Secùnda pars est contra Scot. in *4. dist. 4. qu.* 18, & Scotistas putantes, illud esse naturaliter cognoscibile; ex eo enim, quòd tale objectum non possit à causa naturali produci, non videtur inferri, quòd possit ab Angelo attingi: ens enim naturale; & supernaturale quoad esse, atque adeò quoad intelligibilitatem, proportionantur, quamvìs ens naturale dicat habitudinem ad agens naturale, & supernaturale ad agens supernaturale.

Prob. Tamen secunda pars conclusionis, quia quod habet entitatem supernaturalem, habet intelligibilitatem proportionatam, nempè supernaturalem; ergo nequit ab Angelo naturaliter attingi. Antecedens probatur, quia quamvìs ens supernaturale omittat sui species naturaliter; at hujusmodi species sunt etiam ipsæ supernaturales, aliter non essent suo principio proportionatæ; cùm autem species

species impressæ causentur ab objecto, solùm ut possit ab intellectu distante illud cognosci, sequitur, quod si entitas talium specierum sit supernaturalis, cognoscibilitas talis objecti pariter sit supernaturalis. Præterea non possunt ab intellectu attingi species talis objecti, nisi lumine supernaturali; cùm non possit objectum supernaturale esse intra specificativum luminis naturalis, sicut non potest objectum spirituale esse intra specificativum luminis materialis; ergo intelligibilitas objecti supernaturalis proportionatur ejusdem entitati, atque adeò sicut non potest objectum spirituale attingi à potentia materiali, ità nec objectum supernaturale à potentia naturali. Quare ad fundamentum Scoti respondetur, ens naturale, & supernaturale non diversificari solùm penes extrinsecum ordinem ad agens, sed etiam penes intrinsecam eorum entitatem, cum qua diversa illa habitudo identificatur.

VIII. Obj. 1. Lumen gloriæ, & visio beata specificantur ab actu puro, nempe à Deo, quia sint actus puri; ergo lumen naturale potest specificari ab objecto etiam supernaturali; quamvis ipsum non sit supernaturale.

Confirm. Entitas Dei est Divina, & ejus intelligibilitas respicere potest intellectum creatum; ergo licèt entitas objecti supernaturalis sit supernaturalis, potest tamen ejusdem intelligibilitas respicere objectum naturale.

Resp. 1. Per instantiam obviam in simili materia. Potest Deus in supremo gradu immaterialitatis positu attingi ab intellectu creato; ergo potest etiam objectum spirituale, v. gr. Angelus, attingi à potentia materiali, puta ab oculo: Consequentia non sequitur, quia Deus est intra specificativum potentiæ intellectivæ, cùm possit naturaliter abstractivè attingi ab intellectu; & ideo potest per elevationem attingi intuitivè: [illegible]ntra verò objectum spirituale non est intra specificativum potentiæ materialis, & ideò nequit Angelus attingi ab oculo. Idem dicas in casu argumenti. Et ratio à priori est, quia potest intellectus

fini-

finitus habere proportionē cum objecto infinito,& lumē supernaturale cum objecto Increato; secus verò potentia materialis cum objecto spirituali,& lumen naturale cum objecto supernaturali; quia scilicet essentia uniuscujusq; potentiæ talis est, quale objectum; & objectum potentiarũ dignoscitur tum à posteriori ab eo, quod experimur, tum à modo tendendi: Constat autem, objectum potentiæ intellectivæ esse illimitatum, & naturaliter attingere etiam Deum, licet solùm abstractive; constat pariter eâdem ratione, lumen supernaturale specificari etiam ab actu puro; cùm constet, posse Deum videri ab intellectu creato confortato lumine supernaturali: contra verò sicut potentia materialis limitatur ad objectum materiale, quin possit divinitùs elevari ad objectum spirituale, quia elevaretur extra proprium specificativum, & sic mutaretur essentia talis potentiæ; ità lumen naturale habet pro specificativo solum objectum naturale, nec potest attingere supernaturale: mutaret enim essentiam propriam; non secus ac si oculus attingeret sonum, vel spiritum. Et per hæc patet ad confirmationem.

IX. Obj. 2. Angelus naturaliter cognoscit suos actus, & habitus supernaturales: Dæmones naturaliter cognoscunt characterem supernaturalem hominis Christiani, ac Sacerdotis damnati: Angelus unionem hypostaticam, non videndo in humanitate Christi subsistentiam creatam: Videt etiam Angelus naturaliter potentiã obedientialẽ creaturæ, quæ est supernaturalis; ergo potest naturaliter attingi ab Angelo objectum quoad substantiam supernaturale.

Respond. nego antecedens quoad omnes partes; & & primò dico, quòd lumine supernaturali cognoscat Angelus proprios actus, & habitus supernaturales. Dæmones non intuentur characterem supernaturalem, sed credunt illum fide humanâ ex testimonio aliorum, eo pacto, quo credunt alia mysteria supernaturalia fidei Divinæ juxta illud Jac. 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.*

Unio

Unio hypoſtatica naturaliter non cognoſcitur ab Angelo; hic enim ſolùm naturaliter cognoſcit abſentiã ſubſiſtentiæ creatæ in humanitate Chriſti Domini, ignorando lumine naturali, num talis ſubſiſtentia divinitùs ſibi abſcondatur, an verò ejus vicem ſuppleat ſubſiſtentia increata. Sic naturaliter cognoſcit Angelus abſentiam panis in Euchariſtia, & Humanitatem Chriſti Domini ibi exiſtentem, non tamen modum exiſtendi ibi Humanitatis, ſi talis modus ſit ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis. Demum potentia obedientalis creaturarum eſt entitativè naturalis, ſeu identificata cum ipſa natura rei, & ſolùm terminativè eſt ſupernaturalis, quatenus terminari poteſt ad effectus ſupernaturales, & idcirco ab Angelo naturaliter cognoſcitur potentia obedientialis ſubjectivè, & quoad propriam entitatem, non terminativè quoad effectus ſupernaturales, clàre, & diſtincte; quamvìs confuſè cognoſcat Angelus, Deum poſſe multa opera ſupra naturam per creaturas operari, quia talis cognitio directe terminatur ad Omnipotentiam, connotando tantùm terminos ſupernaturales.

X. Concludo. Eſt indebita Angelo cognitio certa futurorum procedentium à cauſa libera, quia cùm nondum exiſtant, nec habeant ullam determinationem aut in ſe, aut in cauſa, nondum exigunt cognoſci. Eſt etiam indebita certa cognitio arcanorum cordis, quia cauſa libera, quà talis, uni Deo eſt ſubjecta, eſſet autem ſubjecta etiam Angelis, ſi iis deberetur cognitio actuum liberorum, quia fert aliquam ſubjectionem moralem operari coram aliis, nec poſſe clanculum operari; ergo creatura libera relate ad actus liberos habet jus ſecreti. Denique eſt indebita cognitio objectorum ſupernaturalium, quia hæc habent intelligibilitatem conſonam entitati, nempe ſupernaturalem; unde attingi non poſſunt ab intellectu non inſtructo lumine ſupernaturali.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis.

I. SUppono cum communi ex D. Th. 2. contra Gentes *c.* 97. Angelum nunquam cessare à cognitione sui, & à cognitione naturali abstractiva Dei, cognoscendo se, ut effectum, & creaturam Dei; si enim in quolibet vivente datur quædam operatio actualis vitæ invariabilis, ex qua, tanquam ex radice, cæteræ operationes vitales oriantur, cur non detur in Angelo consimilis operatio vitalis, quæ sit suimet cognitio, & Dei? Præsertim, quia si quando ab omni omnino operatione Angelus cessaret, non posset illam reassumere, cùm non possit facilè assignari, quomodo ad illam excitaretur Angelus, utpote sensibus destitutus. Præterea cum quælibet natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem juxta proprium statum habere potest, ut lapis in centrum, Angelus eâ non carebit, & talis erit cognitio Dei abstractiva, à qua nunquam cesset. Dubitatur tamen quomodo reliqua attingat, discurrendo ne, ut homo, an simplici intuitu, ut Deus?

II. Dico primò: Angeli, quæ evidenter cognoscunt, non cognoscunt componendo, aut dividendo, hoc est, repræsentando unâ apprehensione subjectum, alterâ prædicatum, ac deinde illa inter se vel per affirmationem conjungendo, vel per negationem dividendo, vel suspendendo omne judicium: Secùs verò quæ cognoscunt obscurè, ut sunt futura contingentia, arcana cordium, &c, Ità Vasquez *disp.* 223. contra Thomistas; putantes, omnia ab Angelis intelligi absque compositione, aut divisione.

PROB. In tantùm intellectus noster dum affirmat, aut negat, indiget compositione plurium conceptuum formalium, in quantùm non unicâ specie, nec unico actu simul concipit subjectum, & prædicata, quæ subjecto con-

veniunt, aut disconveniunt; ergo Angelus non componit, aut dividit, nisi quando pariformiter obscurè attingit objecta.

III. Dico 2. Cognitio Angelica non est discursiva circa ea, quæ naturaliter, & evidenter cognoscit; secùs verò circa ea, quæ tantùm probabiliter, ut sunt arcana cordium &c. Ità communiùs; & sic multi interpretantur D. Thom. *qu.* 8. de Veritate *a.* 15. quamvis 1. *p. qu.* 58. *a.* 3. videatur universim negare Angelis discursum, ut Scotus videtur universim illam concedere.

PROB. Quia Angeli quæ evidenter cognoscunt, unico simplici intuitu comprehendunt, eodem actu cognoscendo causam, & effectum in causa; ergo non per discursum formalem, ad quem requiritur pluralitas actuum, sed per virtualem attingentem eodem actu unum ex alio: contra verò in iis, quæ obscurè cognoscunt, poterunt uti discursu formali, inferendo v. g. ex externis Christi miraculis ejus divinitatem, &c.

IV. Dico ultimò: in intellectu Angelico circa res naturales evidenter cognitas habetur veritas, quin possit haberi falsitas: secùs verò circa ea, quæ probabiliter tantùm affirmantur, aut negantur. Ità communiter cum D. Th. 1. *p. q.* 58. *art.* 5.

PROB. Quia Angelus solùm circa objecta probabiliter cognita, ut sunt objecta supernaturalia, arcana cordium &c. potest decipi; ergo relatè ad hæc solùm objecta potest in intellectu Angelico dari falsitas.

V. Dices 1. Angelus circa ea, quæ probabiliter cognoscit, non fert ullum judicium directum, sed solùm fert judicium de ipsa probabilitate, v. g. non judicat, Petrus cras peccabit, sed solùm dicit, probabiliter Petrus cras peccabit: aliter imprudenter judicaret exponendo se periculo erroris; atqui sic judicando non potest decipi; ergo non potest in his cognitionibus haberi falsitas.

Resp. 1. Illud esse probabile, quod prudenter affirmari po-

poteſt; quare ſi appareat Angelo aliquod objectum probabile, v.g. Petrum cras peccaturum, poterit prudenter ab Angelo directè affirmari, etiamſi in tali judicio ſubſit periculū erroris remotum: ſicut prudenter quis eligit pharmacum, quod probabiliter cauſat ſanitatem, quamvìs ſubſit periculum remotum mortis. Deinde eſto, non poſſent Angeli in ſtatu beatitudinis eſſe errori obnoxii, poterunt ſaltem Dæmones propter paſſionem imprudenter præcipitare judicium directum de rebus, quas tantùm conjecturaliter, & probabiliter cognoſcunt.

VI. Dices 2. ex Philoſopho 3. de anima 6. Nequit haberi veritas, vel falſitas, niſi in compoſitione, aut diviſione; ſed Angeli in cognitione rerum naturalium evidenter cognitarum non componunt, aut dividunt juxta dicta in 1. Concl. ergo non poteſt in tali cognitione haberi veritas.

Reſp. Si argumentum probaret, evinceret, nec dari veritatem in cognitione Divina. Diſtinguo itaque majorem cum Cajet. 1. *p.q.* 58. *art.* 5. Non datur veritas, niſi ubi eſt compoſitio ſubjectiva conceptuum, nego, niſi ubi eſt compoſitio vel ſubjectiva conceptuum, vel ſaltem objectiva rerum, quando ſcilicet ſimplici notitiâ judicantur aliqua connexa, aut inconnexa inter ſe, *concedo majorem, & diſtincta ſimiliter minore nego conſequentiam.*

QUÆSTIO IV.

Quomodo Angeli loqui, ac mentiri poſſint? & quonam pacto alios illuminent?

I. COnſtat, Angelos loqui locutione excitativâ alterius ad audiendum, at ſecretâ, ità ut ii ſoli audiant, ad quos ſermo dirigitur; hoc enim exigit ſocietas moralis; idque paſſim teſtantur Scripturæ: Zachar. 2. *Ecce Angelus, qui loquebatur*; & *in Epiſt.* Judæ, *Cùm Michael Archangelus cum Diabolo diſputans altercaretur de Moyſi corpore.* Porrò lingua Angelorum eſt virtus productiva actuum, qui manifeſtantur; auditus verò

est intellectus, & auditio est intellectio, quâ Angelus percipit actus ad se directos. Difficultas est, quonam pacto fiat hujusmodi locutio?

Primò aliqui cum Ægidio recurrunt ad signa sensibilia. Secundò alii cum Vasquio ad signa intellectualia. Sed immeritò; nam si ea signa sint naturalia, non habetur locutio uni facta potiùs, quàm alteri, cùm ab omnibus ea signa cognoscantur: si sint ad placitum; ergo debuit ante hujusmodi signa præcedere locutio, per quam convenirent ad adhibenda hæc potiùs signa, quàm alia ad conceptus manifestandos.

Tertia sententia Scoti apud Suarium docet, Angelum loquentem mediatè causare in intellectu audientis cognitionem de proprio conceptu manifestando. Suar. verò *lib. 2. cap. 27.* putat, loquentem causare in audiente solùm speciem repræsentativam proprii conceptûs. Sed contra utramque opinionem est primò, quòd Angelus non posset mentiri, quia juxta has sententias non potest causari in intellectu audientis cognitio, aut species, nisi re verâ existat conceptus manifestandus, à quo causetur; ergo Angelus non posset mentiri; debet autem admitti possibile mendacium Angelo, cùm scriptura vocet Diabolum Patrem mendacii. Docent quidem multi, diabolum mentiri non posse, nisi loquendo signis externis cum hominibus: Sed non est cur negemus, posse etiam mentiri loquendo cum aliis Angelis. Contra secundò quia locutio (ut mox ex communi sensu dicemus) est actus intellectûs, non voluntatis; si autem actus manifestandus causaret cognitionem, aut speciem sui, hoc est auditionem in intellectu audientis, sequeretur, quòd quando manifestatur actus voluntatis, locutio identificaretur cum ipso actu voluntatis, prout producente sui cognitionem; unde vis locutiva non consisteret in solo intellectu. Adde, quòd Angelus non videtur causare posse hujusmodi effectus in quacumque distantia; ergo non aptè sic explicatur locutio Angelica. De-

Denique D. Tho. 1. *p. q.* 107. docet, locutionem fieri per hoc, quòd conceptus mentis à loquente ordinetur ad alterum volendo, ut ei innotescat; ità scilicet, ut volitio sit conditio, quâ positâ, Deus immediatè producat in intellectu audientis speciem conceptus, quem vult loquens illi manifestare: Etenim sicut dantur in Angelo species congenitæ à Deo immediatè causatæ, omnium objectorum naturalium, quæ Angelus cognoscere debet connaturaliter, eò quòd non possit eas species habere ab objectis, quæ sæpè maximè distant; nec videtur opinabile, quòd Musca de novo producta possit emittere usque ad Empyreum species sui in intellectu Angelico; ità Deus etiam ad exigentiam causarum secundarum producit in Angelo audiente speciem conceptûs, quem vult loquens illi aperire, positâ voluntate, seu ordinatione loquentis, tanquam conditione; sicut approximatio est naturalis conditio, ut causa agat in passum. Hæc sententia Angelici indiget explicatione, aliter non videtur salvare primò, quomodo Angelus mentiri possit, quia semper ac est conceptus manifestandus, excitatur in mente audientis ejus species, quæ non posset excitari, nisi talis conceptus existat; unde nunquam haberentur signa locutoria mendacia. Nec videtur salvare secundò, quomodo locutio formaliter consistat in actu intellectûs; cùm enim dicatur locutio consistere in ordinatione conceptûs loquentis ad audientem, & talis ordinatio explicetur per actum voluntatis intendentis illum manifestare, videtur hæc sententia dicere, quòd locutio consistat in actu voluntatis: quod tamen est falsum, tum quia loqui formaliter est exprimere conceptum, quod pertinet ad intellectum; tum etiam quia Pater Æternus dicitur loqui expressione Verbi, seu actu intellectûs, non spiratione Spiritûs Sancti, seu actu voluntatis.

II. Dico itaque cum D. Thom., Cajet, Capreol. juxta explicationem Amici, Mau., & aliorum, Locutionem

Angelorum fieri per hoc, quòd loquens liberè proprios conceptus dirigat, & ordinet ad audientem. Quod ut aptè explicetur, dicendum, ad locutionem, quâ Michael v. g. vult manifestare Gabrieli proprios conceptus, hoc est suas cogitationes, aut volitiones, tria requiri. Primò quidem requiritur conceptus directus, seu actus intellectûs, aut voluntatis, manifestandus. Secundò ordinatio talis conceptûs directi ad audientem, quæ ordinatio consistit in quadam cognitione reflexâ supra actum directum, ordinativa, seu directiva illius ad audientem; etenim, ut notat Mau., sicut actus præceptivus, consiliativus, interrogativus, & similes sunt actus intellectûs; ità etiam actus ordinativus, seu directivus propriorum conceptuum; & in tali actu ordinativo formaliter consistit locutio. Tertiò: ut locutio sit libera, requiritur, tanquam mera conditio, actus liber voluntatis imperans illum actum ordinativum, & volens, quòd tam actus ordinativus reflexus; quàm actus directi, eorumque objectum, innotescant audienti. Quare locutio, in quantùm locutio est, formaliter constituitur per illam ordinationem, seu per actum intellectûs reflexum; in quantum verò locutio est libera, involvit actum voluntatis, quæ est conditio necessaria, ut illi actus innotescant audienti. Sicut potentia combustiva formaliter constituitur per ignem, & approximatio est solùm conditio, ut ignis comburat.

PROB. nunc conclusio sic explicata. Primò experientiâ; experimur enim, quòd quando volumus Deum, Sanctos, vel nosmet alloqui, dirigamus illis conceptus nostros, volendo, ut iis innotescat. Ex. gr. quando loquimur Deum confitendo illi peccata nostra, tunc ordinamus, seu dirigimus Deo conceptus nostros de peccatis commissis; & quando nosmet loquimur v. gr. dicendo, Doctrinam Calvini esse falsam, tunc ad nosmet ordinamus conceptū, quem habemus de falsitate doctrinæ Calvinisticæ; ergo locutio formaliter consistit in ordinatione propriorum conceptuum ad alios, quos alloquimur. Ra-

Ratio à priori est, quia loqui ex communi acceptatione vocabuli est explicare alteri mentem suam, seu conceptus proprios, quod propriè spectat ad intellectum; & velle loqui, est velle ea explicare; ergo actus voluntatis spectat ad locutionem, in quantùm liberam; actus verò intellectûs spectat ad locutionem, in quantùm talem. Unde Theophil., & Theodoret. in illud Apost. *Si linguis hominum loquar, vel Angelorum*, dicunt: *Lingua Angelorum est potentia intelligendi, quá invicem Divina communicant sensa*; ergo si lingua est potentia intellectiva, locutio erit actus intellectûs. Quod ex eo etiam constat quia sola secunda persona Divina est Verbum, quippe quæ procedit per intellectum. Hinc fit, locutionem Angelorum non posse in alio reponi, quàm in actu intellectûs reflexo, ordinativo proprii conceptûs ad alterum; non verò in ipso conceptu directo manifestando; aliter quando manifestatur actus voluntatis, locutio constitueretur per actũ voluntatis, quod est contra rationem locutionis. Requiritur itaque imperiũ voluntatis liberum, quo actus ille ordinativus, seu directivus imperatur, ad hoc, ut, positâ tali conditione, causetur in intellectu audientis species impressa, & consequenter cognitio tum actûs ordinativi, tum conceptûs directi, nec non objecti talium actuum.

III. Ubi adverte, varias esse Doctorum sententias circa Verbum mentis, dum quæritur, An distinguatur à cognitione saltem abstractivâ, & sit id, in quo objectum cognoscatur? ut videre est apud Recupitum *lib. 6*. De Deo, *qu. 25*. Equidem cum communiori censeo, actum intellectûs, quo quis exprimit aliquod objectum, dici verbum absolutum, seu exercitè tantùm relativum ad semet, & sic quælibet cognitio directa est verbum absolutũ, quo quis sibimet exercitè loquitur: contra verò dicitur verbum relativum ille actus intellectûs, quo quis loquitur alteri, vel sibimet veluti signatè, & talis actus importat supra conceptum directum quendam novum actum intellectûs

 or-

ordinativum conceptus directi ad audientem cum volitione, ut illi innotescat; unde ad hujus exigentiam, vel Deus in mente Angeli audientis excitat ejus speciem (juxta sententiam dicentium, omnes hujusmodi species esse congenitas cum Angelis in eorum productione, nec indigere, nisi quòd excitentur) vel juxta veriorem sententiam, de novo Deus speciem talis conceptûs in mente Angeli audientis producit; ne dicamus, frustra esse congenitas cum Angelis infinitas species infinitarum locutionum possibilium, quæ excitentur, quoties ponitur aliqua locutio.

PROB. Demum conclusio, quia sic dicendo salvantur omnia, quæ ad locutionem spectant, & evacuantur difficultates in contrarium. Salvatur enim primò, quomodo locutio interna correspondeat externæ; sicut enim externa locutio est signum causans in audiente cognitionem proprii conceptûs, & objecti; ità locutio interna, seu hic conceptus ordinativus, & reflexus, tanquam signum internum causat suo modo in intellectu audientis, tam cognitionem suimet, quàm cognitionem conceptûs directi, & ejus objecti; exigendo videlicet, posito consensu libero loquentis, quòd Deus causet eorum speciem in mente Angeli audientis.

Salvatur 2. Quomodo Angelorum vox, & lingua spectet solùm ad intellectum; etenim actus ordinativus, seu reflexus spectans ad intellectum est id, quo manifestantur conceptus directi, quos vult loquens manifestare, sive sint actus intellectûs, sive voluntatis.

Salvatur 3. Quomodo Angeli dicantur clamare; vel quia exigunt causari in intellectu audientis speciem vividiorem; vel quia magna loquuntur; vel quia summopere cupiunt audiri. Apparet etiã, quomodo ab Angelo audiente exigatur species de voce, seu conceptu reflexo loquentis; nam per hujusmodi conceptum reflexum, & ordinativum, & per consensum loquentis, tale objectum reponitur intra ordinem rerum specialiter pertinentium ad Angelũ audientem.

Salva-

Salvatur denique, quomodo Angelus mentiri possit, si scilicet exprimendo conceptum reflexum de conceptu directo, careat revera conceptu directo; e. g. si Angelus velit mentiri, & dicere alteri, se habuisse revelationem de Incarnatione Spiritus Sancti, tunc habet conceptum reflexum de tali judicio, seu actu directo, quem revera non habet, & vult hujusmodi conceptum reflexum percipi ab audiente. In quo casu persuadebit sibi audiens, esse revera in mente loquentis conceptum illum directum de Incarnatione Spiritûs Sancti, cùm tamen non sit.

IV. Ex quibus infertur 1. locutionem universim consistere in actu intellectûs reflexo, supponente conceptus directos alteri manifestandos. Sic locutio, seu productio Verbi in divinis procedit ab intellectu, non à voluntate notionali, seu procedit à Deitate indentificata cum intellectu essentiali, prout modificata à Paternitate; & per talem locutionem manifestantur Filio, qui est imago Patris, & Sapientia genita, quæcumque Pater Æternus cognoscit in priori ad productionem Verbi. Infertur secundò, Angelicam locutionem posse esse secretam, & uni manifestari arcana, non alteri. Tertiò, posse simul unum alloqui plures. Quartò, posse inferiorem alloqui Superiorem, & animam tam unitam corpori, quàm separatam posse hoc pacto alloqui Angelos. Quintò, locutionem non esse aliquando actum intellectûs, aliquando voluntatis, ut tenet Suar. semper esse actum intellectûs, quo manifestantur tam actus intellectûs directi, quàm actus voluntatis. Sexto, locutionem fieri ad quamcumque distantiam. Unde Luc. 17. dives in inferno positus clamans dicebat, *Pater Abraham miserere mei*, & cum illo loquebatur. Septimò, Angelum loqui Deum, ordinando ad illum conceptus suos, non ad hoc ut innotescant Deo, cui essentialiter omne cor patet, sed potiùs ut aliquid ab eo discat; sicuti passivum, ut advertit Angelicus hìc, *qu. 107. ordinatur ad agens, non ut agat in illud, sed ut aliquid*

liquid ab eo recipiat. Octavò, ordinationem conceptûs directi, seu directionem ad audientem elicitivè esse ab intellectu, imperativè esse à voluntate; & per hujusmodi ordinationem verbum absolutum (quo scilicet aliquid sibi quis exprimit per cognitionem quamcumque directam, transire ad verbum, seu locutionem respectivam, quâ quis loquitur alteri, vel sibimet; per voluntatis autem imperium, ut notat ibidem Angelicus, conceptus directus prout substat reflexo, liberè ordinatur ad audientem.

V. Quæres hìc, quomodo Angeli superiores illuminent inferiores.

Resp. Illuminationem Angelorum esse speciem quamdam locutionis, quâ Angeli superiores communicant inferioribus quasdam notitias supernaturales sibi à Deo communicatas: Ità D.Th. *q.* 106. ax D. Dionys. de cœlesti Hierarchia *c.* 3. Potest etiam Angelus inferior communicare superiori aliquas hujusmodi veritates; sed tunc non dicitur illuminare superiorem, quia hæc vox *Illuminatio* significare etiam solet relationem illuminantis, & subordinationem illuminati. Hinc nec Dæmon dicitur illuminare homines, quando docet incognita, quia non communicat ea in ordine ad perfectionem moralem audientis; secùs verò Angelus bonus dicitur nos illuminare, quando docet nos quæcumque spectant ad ordinem gratiæ, & gloriæ. Illud etiam ad illuminationem requiritur, quòd manifestetur veritas aliqua, vel ex toto, vel saltem ex parte ignota, ità ut confortetur, & corroboretur intellectus audientis; hæc autem corroboratio non est effectiva per hoc, quòd efficiatur in intellectu audientis quicquam aliud præter speciem; sed merè objectiva, per hoc scilicet quòd proponatur objectum artificiosè, artificio proportionato capacitati Angeli illuminati. Plura de Illuminatione videri possunt apud Suarium, & alios passim.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An possit intellectus Angelicus cum propriis actibus identificari?

I. SUpponendum hìc, intellectum non distingui à substantia Angelica, ut nec distinguitur ab anima rationali, ut communiùs docent in Philosophia; tum quià ad rationem actûs vitalis spectat, ut sit ab intrinseco; atque adeò quòd immediatè profluat à substantia vivente; tum etiam quia; si potest per Adversarios absque processu in infinitum substantia Angelica esse principium immediatum suarum potentiarum, poterit etiam esse principium immediatum suorum actuum; & sicuti potest substantia v. g. aquæ immediatè producere sibi immanenter frigus, quidni possit substantia Angeli immediatè etiam producere sibi immanenter suas operationes?

Neque dicas, virtutem motivam, quæ identificatur cum gravitate, distingui à corpore gravi, quia accidentia Eucharistica descendunt deorsum ex vi motiva, seu gravitate, quæ est in ipsis distincta à substantia panis; ergo etiam in Angelis distinguitur vis motiva, atque adeò omnis alia potentia, à substantia Angelica. Nam contra est quia entia materialia propter propriam eorum imperfectioné, sicut componuntur ex materia, & forma substantiali, ità dicunt compositionem cum pluribus accidentibus, Angelus verò ob suam perfectionem, sicut excludit compositionem substantialem, ità excludit omnem illam compositionem accidentalem, quam non cogimur in iis admittere vel ex ratione aliqua à priori, vel saltem à posteriori ex separabilitate: neutrum autem habetur in casu nostro; ergo in Angelis tam intellectus, quàm reliquæ potentiæ cum eorum substantiis identificantur.

II. Difficultas solùm est de actibus; An scilicet possint cum

cum ipsa potentia, ac substantia Angelica identificari? Duran. putat, actum, quo se Angelus intelligit, identificari cum substantia Angeli intelligentis, atque adeò semper Angelos necessariò cognoscere se ipsos; quam sententiam probabilem esse, docet Aureol. apud Amic. ex Phil. 12. Met. tex. 51. Sed quicquid sit de hac opinione quærimus, An possit cùm quavis sua intellectus Angelicus identificari?

III. Dico equidem, repugnare substantiam intellectivam cum propriis actibus identificatam. Ità communissimè Scholastici, & sententia opposita numerantur inter errores de Angelo damnatos à tota Academia Parisiensi apud Amic. *qu.* 8. *sect.* 1. Cùm enim de fide sit, Angelum esse beatum ex dono Dei supernaturali, communiter ejus beatitudo formalis, atque adeò actus intellectûs, & voluntatis, important quid superadditum substantiæ Angelicæ; & quia quilibet Angelus possibilis est beatificabilis beatitudine supernaturali, ideo quilibet à suis actibus distinguitur.

Prob. Nunc conclusio, quia de ratione intellectionis est esse ultimam actualitatem, seu actuale exercitium, faciens quidquid facere potest instar modorum, ut hìc supponitur; ergo si identificaretur cum potentia intellectiva faceret quidquid facere potest intellectus; atqui intellectus cognoscere potest omnia objecta, & modo perfectiori, ac perfectiori in infinitum; ergo intellectio identificata cum intellectu hoc præstaret; quod repugnat potentiæ intellectivæ creatæ, utpotæ limitatæ, ut patet. Quod autem possit intellectus attingere omnia objecta, potest hìc supponi ex Philosophia, in qua ex modo tendendi potentiæ infertur amplitudo objecti; siquidem potentia quo est immaterialior, eo ampliùs latè patens habet objectum, & specificativum formale; unde cum potentia intellectiva sit omninò immaterialis, ejus specificativum formale erit universalissimum, atque adeò omne verum, seu ens

ut

ut ens. Quod si detur Arriagæ *disp*, 8. de anima *sect.* 1. possibilem esse intellectum limitatum ad aliquam rationem entis, puta ad ens naturale; adhuc posset talis intellectus attingere omnia entia naturalia, & sic identificaretur cum cognitione attingente hujusmodi objecta infinita, cognitio autem simul attingens infinita quà talia repugnat, ut ostendimus *quæst.* primâ, præsertim si supponatur repugnantia cujuscumque infiniti categorematici creati; ergo repugnat etiam intellectus limitatus identificatus cum propriis actibus. Præterquamquod posset talis intellectus attingere suum objectum cognitione perfectiori in infinitum, atque adeò de facto illud attingeret cognitione perfectissimâ, quòd repugnat. Adde, hujusmodi intellectum esse divinitus beatificabilem beatitudine supernaturali; ergo debet esse capax visionis beatæ; ergo saltem visio ista beata distingueretur ab intellectu, atque adeò non identificaretur cum omnibus suis actibus; esto posset cum aliquo actu identificari juxta sententiam citatam Durandi putantis, omnes Angelos identificari cum intellectione, quâ semetipsos cognoscunt; quamvìs hoc etiam communiter negetur à Scholasticis, dicente Aug. 9. de Trinit. *cap.* ultimo. *Mens cùm seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ*: Et ratio est, quia sicut intellectus objecta à se distincta cognoscit intellectione superadditâ, ità & seipsum; videtur enim esse solius Dei, cognoscere seipsum cognitione substantiali.

Confirm. concl. 1. paritate voluntatis, quæ nequit cum suis actibus identificari; aliter voluntas identificata cum actû amoris Dei, esset essentialiter impeccabilis, contra ea, quæ dicemus *disp.* sequ. ergo neque potest intellectus identificari cum actibus suis. Secundò, quia Angelus superior ex D. Dion. illuminat inferiorem; illuminatio autem habetur per manifestationem alicujus novæ notitiæ; ergo. Tertiò, quia Angeli sibi mutuò revelant arcana cordium; ergo ut priùs,

IV.

IV. OBJIC. intellectus, & intellectio important perfectionem limitatam; ergo possunt coincidere in eandem entitatem.

Confirm. Quia potest intellectus determinari ad cognoscendum objectum ab intellectione distincta, ergo potest etiam ab identificata; sicuti quia potest determinari ad cognitionem objecti à specie impressa distincta, se tenente ex parte objecti, poterit etiam ab ipsomet objecto immediatè determinari.

Resp. Nego Consequentiam; sicut nequit coire in eandem substantiam supernaturalem intellectus creatus, & lumen gloriæ, nec in eandem entitatem coincidere potest natura creata, & subsistentia, nec creatura, & ubicatio, & similia. Ratio est, quia ex hac identitate inferretur illimitatio: quandoquidem intellectio identificata cum intellectu esset intellectio omnium objectorum, quæ cognosci possunt à tali intellectu; unde esset cognitio infinitorum quà talium, & quidem perfectissimo modo; cùm possit intellectus perfectiori, ac perfectiori modo in infinitum sua objecta attingere.

Ad confirm. *Nego consequentiam.* Intellectus, si determinetur ab intellectione distincta, remanet in potentia ad intelligenda reliqua objecta; secùs verò si determinetur ab intellectione identificata. Et hæc est disparitas, quare possit tam per speciem impressam, quàm per ipsum objectum immediatè determinari, determinatione se tenente ex parte objecti; quia scilicet, utrovis modo determinetur, semper remanet intellectus in potentia ad alia cognoscenda.

DISPUTATIO V.

De iis, quæ spectant ad voluntatem Angelorum.

EXaminanda hìc Angelorum peccabilitas, & impeccabilitas: Dæmonumque peccatum, & pœna: In-

Inflexibilitas, & obstinatio; Supplicium, & supplicii locus.

QUÆSTIO I.

Utrum Angeli peccare potuerint in primo suæ creationis instanti? Et quomodo se habuerint in Via?

I. SUpponendum 1. Angelos omnes tam probos, quàm improbos in primo instanti suæ creationis de facto fuisse beatos beatitudine naturali propriâ viæ, non termini; præditi namque fuerunt cognitione in consentaneo gradu intensa summi Veri, & amore summi boni; quin tamen certitudinem habuerint de perpetuitate talis beatitudinis cùm hoc spectet ad beatitudinem presse dictam, quæ est propria termini; Anxietas enim, & sollicitudo, ne tantum bonum amittatur, non cohæret à satietate appetitus, ac beatitudine pressè dictâ: præterquamquòd beatitudo naturalis propria termini, utpote collata secundum se in præmium meritorum; fert cognitionem summi veri, & amorem summi boni in gradu magìs intenso quàm ferat beatitudo naturalis propria viæ, & simul fert impotentiam saltem moralem peccandi imposterum, quam tamen Angeli non habuerunt in primo instanti. Ità communiter cum D. Tho. 1. *p q.* 62. Scot. Suar. *lib.* 3. *c.* 11. Et ratio est, quia Angeli in primo instanti habuerunt quicquid ad completam ipsorum naturalem perfectionem spectat; hoc enim decet Sapientissimum conditorem Deum.

II. Supponendum 2. Angelos, ac Dæmones in primo instanti habuisse pariter beatitudinem supernaturalem imperfectam propriam viatoris elevati, dum est in via; non tamen illam perfectã, quæ est propria termini; quod est dicere, habuisse etiam tam cognitionem supernaturalẽ abstractivam Dei per fidem, quàm amorem supernaturalẽ in

in certo gradu magnæ intentionis; quin tamen pro eodem instanti habuerint visionem Dei intuitivam, in qua consistit beatitudo perfecta supernaturalis propria termini. Ità communiter Scholastici, à quorum sensu, & authoritate non est recedendum. Habuerunt quidem Angeli in primo instanti cognitionem matutinam, & Vespertinam ex Aug. in *lib.* 4. Genes: *cap.* 13. pro cognitione matutina non intelligitur, ut notat Scotus, cognitio intuitiva Dei, & aliorum in Deo viso; hanc enim deinde habuerunt in termino; sed cognitio abstractiva Dei ex creaturis, ità ut per regressum demonstrativum haberent ex Deo clarè cognito cognitionem creaturarum; haberuntque etiam cognitionem vespertinam, nempè creaturarum in seipsis.

III. Supponendum 3. cùm communiori sententia, utrósque Angelos conditos fuisse cum gratia habituali supernaturali. Ratio est, tum quia communiter Patres de Lucifero interpretantur illud Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decore omnis lapis pretiosus operimentum tuum; tu Cherub perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est in te iniquitas?* Hæc autem non possunt intelligi de perfectionibus naturalibus, quæ post peccatum ex communi sensu Patrum, & Theologorum integræ remanserunt in Angelis; ergo de perfectionibus supernaturalibus, ac de gratia supernaturali, quàm Similitudinem Dei appellat Bernardus serm. 5. in Cantica: Tum etiam, quia cùm homines conditi fuerint cum gratia habituali, quidni idem dicamus de Angelis? De hominibus autem constat ex Triden. sess. 5. in Decreto de peccato originali, ubi definit, *Adam post peccatum statim sanctitatem & justitiam, in qua constitutus fuerat amisisse.* Et ratio radicalis est, quia Angeli creati fuerunt, ut per condigna merita beatitudinem supernaturalem assequerentur; hìc enim modus consequendi beatitudinem est altior, & con-

formior

formior tum Divinæ providentiæ perducenti omnia ad suos fines per eorum cooperationem tum dignitati naturæ intellectualis, cui competit modus nobilior assequendi suam beatitudinem; nobilior autem modus est, ut illam pura creatura assequatur per propria merita, quàm gratis; ergo cùm meritum ad visionem beatam non sit condignum, nisi per gratiam habitualem, dicendum, Angelos cum ea conditos fuisse. Dixi, *pura creatura.* Nam Christus Dominus beatitudinem accepit modo nobilissimo, videlicet titulo naturalis Filiationis Dei, ratione cujus debita illi fuit visio Dei etiam in primo instanti, unde non potuit hæc conferri Christo Domino dependenter à meritis, ut potuit eidem conferri gloria accidentalis, & de facto sic collata fuit; juxta illud: *Humiliavit semetipsum, &c. Propter quod Deus exaltavit illum.* Ità communiùs, ut videre est apud Platel. de Incar. *num.* 351. Disparitas autem inter gloriam essentialem, & accidentalem Christi Domini est, quia illa dari debuit in primo instanti, cùm sit proprietas connaturalis, unioni hypostaticæ debita, unde antecedere debuit actus liberos, & meritorios; gloria verò accidentalis, quamvìs etiam esset debita, non tamen fuit debita pro primo instanti; unde potuit dari in præmium post actus meritorios.

IV. Supponendum 4. Probabilius esse, Angelos habuisse in primo instanti gratiam habitualem dependenter à propria dispositione, & merito congruo. Ratio est, quia hic modus accipiendi dona Dei per propria merita est altior, & nobilior, & est Divinæ providentiæ magìs consonus; ergo dicendum, hoc pacto gratiam esse Angelis collatam; cùm enim naturæ instinctu dicamus, Deum aut ad Optimum inclinari, aut semper saltem facere Optimum, & opera Dei esse perfecta, dicendum, de facto perfectissimo modo omnia constituta esse, nisi quid obstet.

Confirm. Quia de facto adultis non confertur gratia habitualis in baptismo, nisi dependenter à propria dispo-

sitione, & merito congruo; ergo etiam hoc pacto collata fuit Angelis: non potuit tamen iis conferri gratia dependenter à merito condigno, quia cùm meritum per ipsam gratiam fiat condignum doni supernaturalis, jam gratia antecederet gratiam, si dignificaret ad gratiam; meritum autem congruum ad gratiam habetur vi auxilii supernaturalis, quo Angeli in primo instanti elicuerunt amorem Dei supernaturalem, & illo se ad gratiam habitualem disposuerunt.

Neque dicas cum Amico *dis.* 18. *num.* 79. Deum in naturalibus hunc modum servare, ut prius quàm agentia naturalia agant, ea instruat potentiis naturalibus ad operandum; ergo etiam agentia libera instruit virtutibus infusis, antequam supernaturaliter operentur, & consequenter gratia, & virtutes infusæ antecedunt, non subsequuntur operationem supernaturalem; ut de facto contingit in infantibus, quibus cum baptismo gratìs, & independẽter à propria dispositione datur gratia cum virtutibus infusis, quibus possint deinde supernaturaliter operari.

Nam contra est, quia Deus connaturaliter dat agentibus naturalibus virtutem ad operandum, quia illa est iis debita: gratia autem non est debita, sed gratìs datur; ergo connaturalius datur, ut exigita à merito congruo. Virtutes infusæ, quia sunt proprietates gratiæ, connaturalius dantur in posteriori natura ad gratiam. Hinc solum auxilium, seu gratia actualis supernaturalis datum est Angelis independenter à proprio merito, ut possent vi illius de congruo mereri gratiam, & virtutes infusas annexas: infantibus verò cum gratia dantur statim virtutes infusæ independenter à meritis, cùm non possint tunc liberè operari.

V. Supponendum 5. Angelos inæqualiter habuisse gratiam sanctificantem; si enim ex D. Dionys. habent gloriam inæqualem, & gloria respondet gratiæ, quæ est illius semen, consequenter inæqualem gratiam habuerunt, atque adeò merita inæqualia.

Utrùm

Utrùm autem Angeli inæqualiter habuerint juxta naturæ inæqualitatem dona supernaturalia antecedentia usum libertatis? Arriaga, & alii videntur negare. Communissimè tamen concedunt cum D. Tho. *1. p. q. 62. a. 6.* Hoc certum est, id ex mero Dei arbitrio dependisse, cùm enim dona supernaturalia sint omninò gratuita, sicut potuerunt simpliciter denegari Angelis superioribus, & conferri inferioribus, ità liberè potuerunt dari superioribus inferiora dona, & Angelis inferioribus præstantiora; Sicut de facto Unionem hypostaticam Deus concessit naturæ humanæ, non Angelicæ, & gratiam efficacem contulit Angelis inferioribus, non Lucifero.

Dicendum tamen cum communissima Scholasticorum, de facto Deum contulisse dona supernaturalia, præstantiora Angelis superioribus juxta mensuram perfectionum naturalium. Ratio est, tum quia ità videntur sentire Patres cum Dionysio apud Suar., & Amic. hìc; tum quia juxta commune effatum, Gratia solet se naturæ accommodare, secluso speciali Dei privilegio. Idcirco ex. g. Sacramenta conferunt majorem gratiam magìs dispositis, quia ex libero Dei arbitrio agunt juxta causas naturales, accommodante se gratiâ naturis rerum; & de facto homines præstantioris ingenii clarioribus speciebus naturalibus instructi, per se loquendo, illustrationibus clarioribus supernaturalibus solent illuminari. Et congruentia aptior est, quia hoc videtur exposcere ordo sapientissimus distributionis, ut majora dona superioribus, minora inferioribus conferantur, & qui perfectiores sunt in natura, ad altiorem Beatitudinis gradum per se loquendo ordinentur: per se autem ordinantur ad altiorem beatitudinem Angeli perfectiores in natura, si auxiliis præstantioribus muniantur, quibus se disponant ad gratiam, & gloriam obtinendã; ergo probabilius est, dona supernaturalia antecedentia usũ libertatis inæqualiter distributa esse Angelis pro inæqualitate naturæ. Sic, ut loquitur D. Th. *l. c*

 si

si Ædificator lapides ponat ad construendam domum, ex hoc ipso, quòd aliquos decentiùs, & pulchriùs exornet, infertur, eos ad honoratiorem partem domûs ordinare; ergo Angelos præstantiores ad altiorem beatitudinis gradum dicendum est Deum ordinâsse, atque adeò auxilia præstantiora iis contulisse. Verum quidem est Deum naturæ Angelicæ denegâsse unionem hypostaticam, quam concessit naturæ humanæ; & ex hominibus infirma mundi elegisse, ut confunderet fortia, ídque ob suos fines altissimos, & alias congruentias, quæ passim adducuntur; At in casu nostro cùm Patres oppositum doceant, & secundùm se id videatur exposcere ordo sapientissimus distributionis, quòd præstantiora dona superioribus conferantur, dicendum, de facto ità in Angelis contigisse.

Ex quibus tamen non sequitur, quòd Deus gratiam supernaturalem uberiorem conferat de facto exercenti operationes liberas naturales præstantiores; quasi verò opera naturæ aut positivè, aut negativè disponant ad gratiam, ut dicemus in de Gratia *disp. 1. qu. 7.* explicando Axioma illud, ***Facienti quod in se est Deus non denegat gratium suam***: Disparitas est, quia, ut notat idem Angel. ***loc. cit.*** Deus conferendo gratiam uberiorem Angelis superioribus accommodat se naturis rerum, & sapienter operatur, donando liberaliter gratiam præstantiorem operi suo nobiliori; contra verò, si juxta dispositionem naturalem conferret gratiam supernaturalem, distribueret gratiam suam Operi nostro, conferrétque gratiam supernaturalem veluti ex nostra dispositione, & merito, dicente Apostolo ad Rom. 4. ***Ei, qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum***: repugnat autem, gratiam supernaturalem deberi operibus naturæ; ergo in conferenda nobis gratia supernaturali nullatenus respicere Deus debet dispositionem nostram naturalem.

VI. Supponendum ultimò cum D. Thom. Suar.

Vasq.

Vasq. & aliis communiùs contra nonnullos, etiam Angelos malos de facto in primo suæ creationis instanti gratiam, & virtutes annexas esse consecutos: Et probabilius etiam dependenter à propriis meritis, ut diximus de Angelis bonis. Proinde tale instans vocatur à Scoto in 2. *dist.* 5. *qu.* 1. *Instans uniformitatis*; quia uniformiter omnes Angeli se habuerunt. Deinde Angeli boni plures actus meritorios elicuerunt, nempe Fidei in Deum Trinum, & Unum, in Deum Remuneratorem, in Christum Dominum, tanquam hominum, & Angelorum caput; quandoquidem ex Apost. ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; Spei etiam de consequenda beatitudine ex Dei auxilio, Charitatis in Deum, Religionis illum adorando, Obedientiæ, &c. nec non Charitatis erga alios Angelos adhortando socios, compatiendo perduelles; ac Temperantiæ, temperando appetitum naturalem propriæ excellentiæ. Quare licèt juxta dicta *disput.* 1. *qu.* 6. *art.* 1. potuerint Angeli boni in eodem primo instanti esse Viatores simul, & Comprehensores; de facto tamen probabilius est, quòd per aliquod breve tempus fuerint dumtaxat Viatores, & discursu usi sint circa supernaturalia objecta ad plenè deliberandum.

VII. Angeli verò mali post primum instans peccârunt, sive peccato superbiæ, ut docet D. Thom. appetendo Unionem hypostaticam tanquam naturæ Angelicæ debitam, & indignando naturæ humanæ, quòd ipsis excelleret per hujusmodi Unionem; simul aversando Christum Dominum, submissionémque, & reverentiam ei debitam recusando: Sive peccato luxuriæ Spiritualis, ut loquitur Scotus, seu Amicitiæ erga seipsos; ex qua subortus fuit amor concupiscentiæ inordinatus appetendo sibi beatitudinem, & delectationem spiritualem ultra modum debitum. Propterea hoc tempus meriti, ac demeriti non fuit instans indivisibile, ut notat Amicus; nam ut

 aliqui

aliqui ex Dæmonibus stimulati ab aliis peccarent, oportuit prius aliquos, deinde alios peccâsse: Videtúrque probabile, eos, qui ab aliis persuasi deliquerunt, fuisse in quodam interstitio deliberationis inter bonum, & malum, donec omnibus perpensis, deliberatâ voluntate, se ad alterutram partem converterent. Hinc Ezech. 28. dicitur, *Ambulasti perfectè in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te*: Ubi ly *Ambulasti* denotat moram plusquam instantaneam. Verum quidem est, Angelos omnia naturalia ad eorum statum spectantia statim comprehendisse; sed circa supernaturalia, quæ fide cognoscebant, fruebantur discursu, unde morâ aliquâ temporis indiguerunt, ut plenè possent deliberare; poterántque, ut dicemus *quæst.* 3. dum erant in via, propositum mutare; quamvìs cum difficultate maxima, quoniam à consideratione boni honesti liberè amoti, proposito sibi bono turpi, ac delectabili, non facilè poterant ab hoc animum avocare, & ad meliorem frugem redire; & ideo de facto neminem pœnituit peccati commissi.

VIII. Post tempus illud viæ, quod à Patribus, & Doctoribus supponitur brevissimum, successit Terminus, nempe bonorum glorificatio, ac improborum damnatio, ratione cujus in æternum puniuntur tum pœnâ damni, tum pœnâ ignis; cùm in Scriptura de igne Tartareo dicatur Matth. 25. *Qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus*; & Anima Epulonis à corpore separata clamabat, Luc. 16. *Crucior in hac flamma.* Quomodo autem Spiritus ab igne crucietur, alii aliter: Augustinus & Lactan. dicunt, cruciari, ac cremari miris, & veris modis. Equidem censeo, ignem tartareum per potentiam obedientialem causare in spiritibus qualitatem aliquam spiritualem illis dissonam, & doloriferam, quæ scilicet illum eundem effectum pariat, quem patitur anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur; Sic fiet, quòd verè ab igne Dæmones torqueantur, etiamsi in hoc aëre sint ad nostrum

exer-

exercitium, & ab interno absint, cùm possit ignis ille etiam in distans agere divinitus, ut explicabimus *quæst. ult.*

His præsuppositis, examinandum, An potuerint in primo instanti suæ creationis Angeli portare? Thomistæ communiter negant: Scotistæ absolutè affirmant: Suar. *lib.* 7. *disp.* 20. putat, de potentia Dei absoluta peccare potuisse, non tamen de potentia ordinaria, seu metaphysicè, non physicè. Esparza demum, & Platelius *n.*397. cum quibus sentiendũ, docent, potuisse physicè, non moraliter.

IX. Dico 1. contra Thomistas: Potuit Angelus metaphysicè peccare in primo instanti suæ creationis; quatenus non repugnat, quòd libere peccaverit.

PROB. Quia ex D. Thom. hic *qu 66. art.* 5. *Potuit Angelus in primo instanti liberè operari, & mereri*; ergo etiam potuit demereri, & peccare. *Prob. consequentia,* quia in primo instanti potuit Angelus tam ex parte intellectûs, quàm ex parte voluntatis habere quæcunque habuit in secundo instanti, quando peccavit; ergo etiam in primo instanti potuit peccare. *Probatur hoc antecedens:* nam si quid obstaret, maximè quia, ut loquitur D. Thom. ibidem. Si in primo instanti Angelus haberet operationem defectuosam sive ex parte intellectûs, sive voluntatis, hujusmodi operatio tribueretur Deo, adeóque Deus esset causa peccati; omnis enim operatio, quæ incipit esse operantis, tribuitur agenti; quod ut dat esse, ità dat consequentia ad esse; unde moveri sursum v. g. inest igni à generante; atqui hæc ratio est inefficax ad probandum, quòd non possit metaphysicè Angelus in primo instanti habere operationem defectuosam, & peccaminosam; solùmque probat, quòd moraliter non potuerit peccare, quæ videtur esse mens D. Thomæ ut notat Esparza, quia scilicet quæ sunt moraliter impossibilia, dici solent absolute impossibilia, ut vitare omnia venialia; ergo potuit Angelus in primo instanti habere quæcunque habuit in secundo instanti, quando peccavit. *Prob. minor;*

 nam

nam licet operatio agentis naturalis tribuatur generanti, utpote quæ naturaliter consequitur; secùs verò operatio libera; ergo ex hoc, quòd Deus condiderit Angelum cum potentia libera, ejus operatio peccaminosa non tribueretur Deo, sed Angelo: Sicuti quando conservatur Angelus à Deo, ejus peccatum non tribuitur Deo, quia non consequitur naturaliter ad esse Angeli. Et sanè operationes, quæ tribui solent generanti, tam in primo, quàm in aliis instantibus sequentibus illi tribuuntur; ut patet in motu gravium, & levium, qui semper tribuitur generanti; ergo si peccatum pro primo instanti positum deberet tribui Deo, etiam peccatum positum pro instantibus sequentibus deberet Deo tribui; quare ratio adducta est inefficax.

X. Adde: Etiam transmisso, quòd prima operatio agentis liberi tribuatur Deo, adhuc poterit in eodem primo instanti esse in agente libero pro primo signo naturæ actus aliquis necessarius, ac naturalis inditus à Deo nempe illustratio naturalis in intellectu, ac inspiratio, & delectatio de bono honesto in voluntate, qui actus dicuntur fieri in nobis sinè nobis liberè operantibus, & sunt compossibiles cum peccato.) Ac pro secundo naturæ signo esse actus liber peccaminosus: Sicut in sententia Thomistarum, in Angelis bonis prius naturâ fuit actus naturalis, & in posteriori natura actus liber meritorius gratiæ supernaturalis.

Neque dicas, Angelos habuisse à Deo in primo instanti etiam amorem Dei perfectum incompossibilem cum peccato. Nam hoc gratìs assumitur; satis enim est, quòd à generante habuerint cognitionem Dei abstractivam perfectam, & inspirationem, qui sunt actus cum peccato compossibiles physicè, licèt non moraliter; Cùm enim natura semper faciat optimum, & perfectius sit constituta natura Angelica, si sit prædita libertate, ad amorem Dei, aut ejus omissionem; cùm perfectius sit habere amorem

Dei

Dei liberum,ac meritorium, quàm necessarium;ideò dicendum,de facto Angelos conditos esse cum libertate ad Deum amandum, atque ad peccandum.

Quòd si etiam admittatur, deberi Angelis in primo instanti amorem Dei necessarium, sicut debetur calor ignis; at ad hoc Deus non necessitatur metaphysicè, nec physicè, sed ad summum moraliter juxta eos, qui docent, Deum moraliter necessitari ad secundandas rerum exigentias;Unde non repugnat, quòd Angelus pro primo instanti careat amore Dei, & peccet.

Confirm. demum conclusio,quia homo potest in primo instanti usûs rationis peccare mortaliter; ergo etiam Angelus in primo instanti suæ creationis. Antecedens non negatur à Thomistis putantibus, quòd homo teneatur sub mortali in primo instanti usus rationis se convertere ad Deum per actum dilectionis Dei super omnia. Consequentia probatur, quia tempus infantiæ antecedens usum rationis materialiter se habet in hominibus in ordine ad meritum, seu demeritum: ergo si possunt homines in primo instanti usus rationis peccare,poterit etiam Angelus in primo instanti suæ creationis.

XI. Dico secundo cum Scoto contra Suar. & Thomistas; Potest Angelus etiam physicè peccare in primo instanti; Seu potuit Deus de potentia ordinaria permittere peccatum Angelorum pro primo instanti,quo illos creavit.

Conclusio constat iisdem rationibus, quibus præcedens.Confirmatur primò,quia exigentia naturalis, quòd prima Angeli operatio sit bona,neque potest esse ex parte ipsius Angeli,neque ex parte Dei: Non ex parte Angeli, quia talis operatio non esset ex gratia, neque beneficium speciale, si esset exigita:Neque ex parte Dei, tum quia ut potest de potentia extraordinariâ permittere peccatum in primo instanti ob multos optimos, & congruentissimos fines,ita etiam de potētia ordinaria;& sicut potest de po-

tentia ordinaria illud permittere in secundo instanti, itá etiam in primo. Præterquam quòd quæ Deus nequit physicè, & non ex exigentia Creaturæ, sed ex exigentia ipsius Dei, nequit etiam metaphysicè, ut patet.

Confirm. Secundo. Ità tantùm Angelus non posset physice in primo instanti peccare, quia dedecet Deum conferre Angelis pro primo instanti auxilium purè sufficiens; quandoquidem ad bonitatem divinam spectare videtur peculiarem curam habere naturæ rationalis, ne statim à se, & à rectitudine degeneret; Aliter præberetur occasio arbitrandi, peccatum esse à Deo; atqui si hoc à Deo exigatur, impossibile metaphysicè est, quod Deus adversus exigentiam suæ naturæ operetur, & quod præstet quæ ipsum dedecent: Sicut metaphysicè repugnat, Deum mentiri; eò quòd dedeceat naturam divinam: ergo si non possent Angeli physicè pro primo instanti peccare, nec possent metaphysicè. Adde, quod si solùm miraculosè possent statim peccare, deberet Deus patrare miraculum, ut possit peccatum prodire, & sic videretur Deus ordinare miracula in favorem peccati, seu ut possit peccatum existere; hoc autem magìs dedecet divinam sapientiam, ac providentiam, quàm dedeceat permittere peccatum Angelorum pro primo instanti; ergo.

XII. Dico tertiò cum Esparza contra Scotistas. Angelus in primo instanti non potuit moraliter peccare: Hæc autem moralis impotentia fuit tum ex parte Dei, qui moràliter ad optimum necessitatur, & ad secundandas rerum exigentias, atque adeo ad conferendas naturæ Angelicæ perfectiones naturales iis debitas, & ad finem suum consentaneas, nempe cognitiones claras, ac vividas de bono honesto, ac de suo ultimo fine, ad quem dirigit; Tum ex parte ipsius Angeli, qui positâ vividâ cognitione boni honesti, ac ultimi finis, & solùm remissâ cognitione boni delectabilis avertentis à bono honesto, impotens erat moraliter ad peccandum: si enim, ut notat Esparza, sola memo-

ria

ria novissimorum imponit moralem necessitatem ad peccata vitanda, juxta illud Eccles. 7. *Memorare novissima tua, & in æternum non peccabis*; à fortiori cognitio vivida, & consentanea naturæ Angelicæ de suo ultimo fine.

Probatur conclusio à posteriori. De facto nullus Angelorum in primo instanti peccavit; ergo moraliter peccare non potuerunt: Nam cùm libertas, & vertibilitas arbitrii ferat, ut impossibile moraliter sit vel eandem voluntatem longo tempore idem velle, vel plures voluntates in eodem instanti velle idem, sequitur, quòd naturaliter loquendo, impossibile moraliter fuerit, omnes Angelos plenâ libertate prædicatos in primo instanti bene operari; cùm autem de facto bene operati sint, dicendum habuisse pro eo instanti moralem necessitatem ad bene operandum, quæ vinceret necessitatem moralem ad operandum difformiter.

Neque dicas, id tribuendum speciali Dei auxilio, ac beneficio. Nam non est recurrendum ad causam primam, quando aptè possumus in natura reperire causas rerum; aptè autem reperitur causa hujus uniformitatis dicendo, Deum contulisse pro eo instanti Angelis cognitiones vividas de bono honesto, quas naturaliter exigebant; non secus ac ignis exigit calorem; ergo ità dicendum.

Confirm. Quia non aliundè dicimus, Angelos de facto pro primo instanti habuisse gratiam habitualem, & quidem dependenter à propria dispositione, & merito congruo, nisi quia congruentius hoc dicitur tam ad divinam sapientiam, ac inclinationem ad optimum, quàm ad perfectionem naturæ Angelicæ: atqui ad utramque pariter congruentius dicitur, quòd Angeli sint creati cum cognitione vivida, consentanea propriæ naturæ, tam de ultimo fine, quàm de bono honesto, quâ positâ, impossibile moraliter est peccare; ergo dicendum, quòd de facto ità conditi sint. Unde in primo instanti moraliter peccare non potuerunt, licèt pro secundo instanti avertendo se libere

bere ab ea cognitione potuerint. Neque enim spectat ad inclinationem Dei ad optimum, quòd Angelos condat cum perpetua necessitate morali ad non peccandum, aut etiam cum necessitate physica. Nam sicut stat inclinatio Dei ad optimum cum permissione peccati; ità etiam cum collatione potentiæ moralis ad peccandum; præsertim si habeatur dependenter à propria voluntate, qua liberè se Angeli retrahant à cognitione valde perfecta summi boni, cum qua conditi sunt.

XIII. OBJIC. Primò contra primam, & secundam conclusionem. Angeli creati sunt cognitione valdè perfectè boni honesti, ac ultimi finis; ergo nec physicè, nec metaphysicè poterant in primo instanti peccare. Prob consequentia quia ad peccandum requiritur error, aut ignorantia in intellectu; quandoquidem ex Philosopho omnis peccans est ignorans, & Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*; atqui cum ea cognitione, cum qua conditi sunt Angeli, non est compossibilis ignorantia, aut error, ergo nec peccatum.

Resp. Nego consequentiam. Ad probationem dico cum Herrera, peccantem non semper esse formaliter ignorantem, sed aliquando esse ignorantem, solùm interpretativè, quatenus eo modo operatur, ac si ignoraret, quæ operari debet. Quare quamvis ferè semper peccans sit formaliter ignorans, seu non advertens ad ea, ad quæ si adverteret, non peccaret, negari tamen non potest, quòd etiam circumscriptâ quavis ignorantiâ, inadvertentiâ, aut errore, possit stare libertas physica ad peccandum, & ipsum peccatum juxta illud Poetæ, *Video meliora, proboq; Deteriora sequor*. Si enim solùm bonum infinitum intuitivè cognitum necessitat ad sui amorem, & voluntas potest quodcumque bonum particulare, imò etiam ipsum bonum infinitum abstractivè cognitum; postponere alteri bono incompossibili, poterit consequenter dari libertas physica ad peccandum, seclusâ ignorantiâ, inconside-

sideratione,aut errore. Propterea semper errant interpretativè solùm, & practicè qui operantur iniquitatem, per hoc, quòd aberrent à suo ultimo fine;sed non semper errant formaliter, & speculativè.

XIV. OBJIC. Secundò. Motus naturalis præcedit liberum; ergo non potest Angelus physicè in primo instanti peccare. Antecedens probatur, quia liberum fundatur in necessario; volitio enim libera fundatur in intellectione necessaria,& amor liber in amore necessario suimet,ac sui ultimi finis; ergo, &c.

Respond. nego antecedens: etenim ne per Thomistas quidem ad amorem liberum præit tempore amor necessarius, cùm possit Angelus in primo instanti mereri; atque adeò liberè operari in sententia Thomistarum. Quare ad summum transmitti potest,quòd non tempore, sed naturâ præcedat amorem liberum amor necessarius boni in communi ex impressione Authoris naturæ, juxta illud Anselmi *lib.* de casu Diaboli *cap.* 11. *Quidquid se movet ad volendum,prius se vult ita movere; quod ergo nihil vult,nullo modo potest se movere ad volendum.* Hinc autem non sequitur,non posse in posteriori natura ad talem amorem necessarium dari amorem liberum,etiam peccaminosum saltem venialiter; quandoquidem cum Dei amore stare potest culpa venialis. Et sanè juxta communem sententiam,præsertim Thomistarum, ut advertit Herrera, Angeli in primo instanti [ut homines in primo instanti usûs rationis] obligantur ad Deum diligendum; hoc autem explicari non potest absque potentia ad peccandum pro eo instanti. Quare dicendum, ex mente D. Thomæ esse, quòd Angelus moraliter tantùm non potuerit pro primo instanti peccare,non verò physicè.

XV. Ubi rectè advertit Petrus à S. Joseph, quòd si D. Thomas docuisset, Angelum nullatenus potuisse peccare pro primo instanti suæ creationis, quia alioquin ejus peccatum tribueretur Deo, eò quòd prima operatio tribuatur gene-

generanti à fortiori non potuisset Angelus admittere prædeterminationem physicam ad actum peccati, quia à fortiori peccatum esset Deo tribuendum, tamquam ex ejus impressione factum; Unde incohærenter Thomistæ utrumque hoc videntur docere.

QUÆSTIO II.

An sit possibilis creatura rationalis impeccabilis natura sua?

I. AFfirmant Nominales apud Amic. *disp.* 20. Ripal. *disp.* 23. Arriaga *p, p. dis.* 5. Herrera, & alii Recentiores. Sed communissimè negant Thomistæ cum D. Thoma *p. p. qu.* 63. *ar.* 5. Scotistæ cum Scoto in 2. *dist.* 23. Vasq. *p. p. disp.* 131. Suar. *lib.* 7. de Angelis *cap.* 3. Ruiz & alii. Idem communissimè docent SS. PP. adeò ut Valentia putet, solâ Patrum auctoritate negandā esse possibilitatem creaturæ impeccabilis, etiamsi ratio ab intrinseco assignari non posset, quæ certè non facile assignatur, ut ferè accidit in indaganda possibilitate hujusmodi creaturarum, puta creaturæ immultiplicabilis Intellectus limitati, Creaturæ, quæ divinitùs tantùm possit liberè operari, Animæ Spiritualis non intellectivæ, potentiæ intellectivæ, quæ in obscuris independenter ab actu voluntatis se determinet; unde sit formaliter libera; Creaturæ inconvertibilis, Creaturæ creatricis, & similium. Demum Bagnez, & Duran. docent, possibilem esse Creaturam, quæ peccare non possit contra legem naturalem, quamvis peccabilis sit contra legem, seu præcepta directa ad finem supernaturalem.

II. Dico equidem cum ferè communissima: repugnat creatura natura sua impeccabilis; hoc est ità determinata ad bonum honestum, ut non possit prosequi bonum delectabile inhonestum, seu difformè dictamini rationis, ac legi æternæ Dei. Constat, ut diximus, ex Sanctis Patribus.

Hie-

Hieronym.epist.146.ad Damasum habet, *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit.* Aug.ad Maximinum c. 12. *Cuicumque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est naturæ propria, sed Dei gratiæ.* Quod ex Scripturis colligitur; Nam prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui solus habet immortalitatem*: hoc est, ut explicant Patres, *Impeccabilitatem*; & Psal. 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* ubi Hieronym. epist. 146. *Non dicit*, inquit, *omnis homo, sed omnis vivens*: unde oppositam sententiam adversari Scripturis, & Patribus, docent communiùs cum Scoto loco laudato.

PROB. Conclusio ratione. Repugnat creatura ex natura sua essentialiter indestruibilis; ergo etiam impeccabilis. Ideo primum, quia spectat ad supremum Dei dominium posse Deum carere quolibet à se distincto, & quidem etiam ex suppositione, quòd creaturam condiderit; aliter non esset sibi sufficientissimus, & à se; atqui pariter spectat ad subjectionem creaturæ relatè ad Deum, quòd possit deficere moraliter, & peccare, seu privari suo ultimo fine per peccatum; ergo ut repugnat creatura indestruibilis, ità & impeccabilis. Probatur minor, quia sicut creatura magìs dependet physicè, seu quoad esse physicum à Deo, si possit physicè destrui, quàm si semel condita sit indestruibilis; ità magìs dependet creatura rationalis moraliter, seu quoad esse morale à Deo, si possit deficere moraliter à suo ultimo fine per peccatum, quàm si semel condita non possit moraliter deficere, & sit impeccabilis; ergo sicut spectat ad summam creaturæ dependentiam à Deo defectibilitas physica, ità & moralis. Et sanè longè præstantior est finis essendi, quàm ipsum esse, seu longè præstantiùs est esse morale, quàm physicum; unde de Juda dixit Christus Dominus Matth. 24. *Bonum erat ei, si natus non fuisset*; quia præstat non esse, quàm esse, & carere ultimo fine per peccatum, atqui dependentia creaturæ summa fert dependentiam in esse physico, ità ut etiam

etiam postquam est condita, possit destrui; ergo à fortiori fert dependentiam in esse morali, ità ut possit à suo fine per peccatum aberrare. Aliter minùs esset dependens creatura indestruibilis à Deo, quàm impeccabilis, quia relatè ad esse morale; quod est perfectiùs, hæc esset independens, illa verò solùm relatè ad esse physicum.

Neque dicas, esse physicum creaturæ tolli posse, ac debere independenter à libero ejus arbitrio; secùs verò esse morale; ergo licèt ad subjectionem Deo debitam spectet posse à creatura tolli esse physicum ad nutum Dei, non tamen esse morale.

Nam contra est, quia suppono ex dicendis in de Gratia ad subjectionem creaturæ rationalis spectare, quòd possit Deus illam ad arbitrium emollire, ac obdurare. Ex Aug. *enim Deus habet omnipotentissimam potestatem inclinandorum quòlibet cordium*; & Proverb. 21. *Cor Regis in manu* Domini; *quocumque voluerit, inclinabit illud* Unde quamvìs creatura rationalis absque propria operatione libera, ac peccaminosa amittere non possit suum esse morale, debet tamen posse per subtractionem auxiliorum indebitorum efficacium obdurari, & amittere esse morale: obdurat enim Deus corda hominum, *Non adjuvando*, ut loquitur Aug. *sed deserendo*; *non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam*, seu conferendo auxilia merè sufficientia, & inefficacia, quod fieri posse à Deo citra amorem peccati, hìc supponendum est.

Confirm. itaque concl. Communiter dicimus, repugnare creaturam rationalem inemollibilem à Deo, aut inobdurabilem liberè, quod in sententia Societatis fert, dari necessitatem metaphysicam, ut quælibet creata voluntas prævideatur per scientiam mediam liberè consensura, aut dissensura aliquibus ex infinitis auxiliis; quia spectat ad omnipotentissimam Dei potestatem erga creaturam liberam, quà liberam, posse illam ad utramque partem liberè convertere: ergo à fortiori repugnat creatura rationalis

nalis impeccabilis, seu quæ sit necessariò addicta aut bono inhonesto, aut bono honesto, & non ex libera electione. Prob consequentia, quia in primo casu creatura esset inobdurabilis contingenter [quia scilicet contingenter per scientiam mediam prævideretur omnibus auxiliis consensura] in secundo verò casu esset inobdurabilis necessariò, & per se; quod autem derogat Divino dominio, si contingenter accidat, à fortiori derogat, si contingat per se, & necessariò. Præterea non aliundè dicimus repugnare Creaturam Durandi, quæ scilicet non indigeat Dei concursu ad operandum, nisi quia derogat Divino dominio; quandoquidem perfectius est Dei dominium si possit immediatè hujus creaturæ effectum destruere, subtrahendo suum concursum immediatum, quàm si mediatè tantùm; atqui perfectiùs etiam est Dei dominium, si possit creaturam liberam emollire, & obdurare etiam liberè, quàm si id non possit, ut revera non posset, si creatura aliqua esset impeccabilis ab intrinseco; ergo hæc ex eodem capite subjectionis Deo debitæ repugnat.

Confirm. Etiam, quia quælibet creatura rationalis possibiliâ potest naturâ suâ deficere à prima regula honestatis, & peccare, nisi adducatur positiva ratio ostendens, quòd non possit ab ea regula separari; atqui nulla ratio positiva assignari potest; ergo quælibet est peccabilis. Probatur major, quòd scilicet non satìs sit ratio negativa; quia universim, nisi positivè ostendatur aliquid debere cum alio conjungi, standum pro separabilitate; aliter possemus negativè defendere possibilitatem creaturæ, quæ nequeat sejungi realiter ab alia creatura, aut à Deo; unde posset negativè probari ex gr. possibilitas materiæ essentialiter connexæ cum aliqua forma substantiali, non assignando positivam rationem talis inseparabilitatis. Hinc diximus *disp.* 1. *quæst.* 10. quòd quoties dubitatur de possibilitate alicujus creaturæ; si illa restringat Dei dominium, quamvìs videatur dilatare fines Omnipotentiæ, di-

cendum sit, repugnare, quia standum pro domino, quod est attributum ex suo conceptu præstantiùs; repugnat itaque creatura, quæ subtrahat se à divino dominio in ordine ad sejungi à prima regula honestatis, nisi adducatur positiva ratio evincens ejus possibilitatem. Probatur nunc minor, quòd scilicet positiva ratio non possit adduci; in tantum enim voluntas nequit ab hac regula sejungi, in quantum conjungitur illi, vel per identitatem, ut voluntas Divina, vel per unionem hypostaticam, ut voluntas Christi Domini, vel intentionaliter per visionem Dei, ut voluntas Beatorum; atqui nulla creatura potest naturaliter conjungi ullo ex tribus his modis cum prima regula honestatis, ergo de nulla creatura rationali ostendi potest positivè impeccabilitas.

III. Prob. Conclusio 2. à pari. Implicat creatura rationalis, cujus intellectus sit determinatus ad affirmandum verum, quin possit affirmare falsum, ac decipi; ergo implicat creatura rationalis, cujus voluntas sit determinata ad bonum honestum, quin possit prosequi bonum delectabile prohibitum, seu malum morale, ac peccare. Antecedens admittitur; ratio est, quia intellectus eo ipso ac est finitus, seu creatus, non cognoscit evidenter omne verum; unde saltem circa objectum supernaturale, & circa arcana cordium, quæ tantùm obscurè, & probabiliter cognoscit, potest decipi, & sic affirmare falsum, quod apparet ut verum: Atqui etiam voluntas eo ipso, ac est limitata, seu creata, nec exigit unionem hypostaticam, aut visionem beatam, qua necessitetur ad prosequendum bonum honestum, nec identificat sibi regulam honestatis, ergo proposito bono delectabili prohibito, potest ad illud inclinari, & peccare. Sicut enim intellectus debet posse incliuari per affirmationem ad omne id, quod apparet verum, licèt obscurè, ità voluntas debet posse inclinari per amorem ad omne id, quod apparet bonum, & sibi conveniens, licèt prohibitum, & inhonestum; & sicut intel-

intellectus necessitatur ad affirmandum verum, solùm quando evidenter illud cognoscit, ità voluntas necessitatur ad bonũ prosequendum, solùm quando est purum, ac summum bonum, & quidem intuitivè cognitum. Quare sicut est essentiale intellectui creato posse obscurè aliquod verum attingere, & in eo affirmando decipi; ità essentiale est voluntati creatæ posse bonum aliquod delectabile ipsi prohiberi, & in eo prosequendo peccare.

Confirm. Impossibilis est intellectus, qui sit limitatus ad aliquod tantùm verum; v.gr. ad cognoscẽda solùm entia materialia; vel limitatus ad affirmandum tantùm verũ evidens, quin possit affirmare verum obscurè, & probabiliter repræsentatum, ità ut possit decipi; ergo cùm voluntas sequatur ductum intellectûs, qui potest voluntati omne bonum tam honestum, quàm utile, & delectabile, sive prohibitum objicere, repugnabit etiam voluntas limitata, quæ possit per amorem prosequi tantùm bonum honestũ aut etiam bonum delectabile, quando non est prohibitum quin possit hoc prosequi, quando repræsentatur ut prohitum, & inhonestum. Probatur consequentia, quia sicut intellectus ex immaterialitate in essendo habet illimitationem in repræsentando quodcumque verum, & ex limitatione in essendo habet, quòd possit aliquod verum repræsentare obscurè, & sic in eo affirmando decipi; ità voluntas ex immaterialitate habet illimitationem in prosequendo quodvis bonum; & ex limitatione in essendo habet, quòd possit aliquod bonũ ipsi prohiberi à lege superiore, & sic in eo prosequendo peccare. Quamvìs autẽ Arriaga in tractatu de anima contra communissimam docuerit, posse dari intellectum limitatum ad aliquod verum; inopinabile tamen est, quòd possit intellectus esse limitatus ad affirmandum solum verum evidens, quin possit affirmare objectum obscurè propositum, & decipi: ergo inopinabile etiã est, quòd possit voluntas creata esse limitata ád prosequendum solum bonum honestũ, seu conforme voluntati Divinæ, quin possit prosequi bonũ propositũ sub prohibi-

hibitione, & sic peccare; quandoquidem tale bonum etiam sub prohibitione propositum, habet aliquam rationem boni, seu convenientis appetenti, cùm non amittat delectabilitatem per hoc quòd prohibeatur; & consequenter per prohibitionem non extrahitur à specificativo voluntatis, quod est bonum ut sic.

IV. Neque dicas: potest dari sensus limitatus ad aliquod sensibile, v. gr. oculus ad coloratum, quin possit attingere sonorum, ergo poterit dari intellectus limitatus ad aliquod verum; ergo etiam voluntas limitata ad aliquod bonum, nempè honestum: ità ut ejus specificativum non sit bonum ut sic, sed tale bonum, nempè honestum.

Resp. Enim 1. Si paritas teneret, inferret etiam, dari posse voluntatem determinatam ad solum bonum inhonestum, ac turpe, quod non admittitur: Secundò ex antecedente non sequitur prima consequentia, quòd scilicet possit dari intellectus limitatus, ut communissimè docent contra Arriagam; ergo nec secunda, quòd scilicet dari possit voluntas limitata. Tertiò paritas retorquetur; nam licèt dari possit sensus externus limitatus, non potest tamen dari appetitus sensitivus limitatus, qui scilicet non possit prosequi quodcumque objectum sensibile à phantasia repræsentatum; ergo nec dari poterit appetitus rationalis limitatus, qui non possit prosequi quodcumque bonum repræsentatum ab intellectu. Denique *concesso Antecedente, nego utramque Consequentiam*; disparitas est, quia cùm limitatio oriatur à materialitate, poterit sensus externus limitari; & appetitus sensitivus, cùm sit etiam materialis, limitatur pariter ad solum bonum sensibile. At intellectus, & voluntas sunt potentiæ immateriales, atque adeo illimitatæ, ergo neque intellectus poterit ad aliquod verum, neque voluntas ad determinatum bonum limitari.

V. Obj. 1. Non repugnat lapis impeccabilis ex eo, quòd non subjiciatur dominio divino in ordine ad liberè obdu-

obdurari, & peccare; ergo nec repugnat ex hoc capite Angelus impeccabilis; sicut enim lapis non debet ad id subjici Deo, quia naturâ suâ nequit peccare; ita nec Angelus, qui naturâ suâ esset addictus bono honesto.

Resp. 1. Retorqueo paritatem. Repugnat lapis, qui non sit divinitùs separabilis à centro, seu fine suo; ergo etiam Angelus qui non possit à Deo suo centro, ac ultimo fine tum physicè, tum moraliter pec peccatum separari. Quare paritas in eo debet consistere, quòd sicut potest Deus tollere à lapide tum esse, tum finem essendi nempe centrum, ità à creatura rationali debet posse etiam tollere tum esse physicum, tum morale, seu finem essendi, permittendo ejus peccatum, & obdurationem; unde ad Rom. dicitur: *Miseretur cujus miseretur, & quem vult indurat.* Secundo directè *nego Consequentiam.* Disparitas est, quia lapis cùm non sit cognoscitivus, non est capax peccati, & ideò perfectè subjicitur Deo, etiamsi non possit ejus peccatum permitti. At creatura rationalis eo ipso, quòd habet finem essendi Deum; debet esse capax amittendi hujusmodi finem; unde debet subjici Deo in ordine ad obdurari. Universim itaque non derogat dominio Dei, quòd non possit Deus uti creaturâ ad usus, quos constat esse illi impossibiles, v. gr. quòd non possit uti lapide ad cognoscendum, ad peccandum, quia sic mutaretur essentia lapidis; contra verò derogat divino dominio, quòd non possit uti creaturâ ad usus, quæ non constat esse illi impossibiles, v. gr. quod non possit intellectum creatum elevare ad Deum videndum, & creaturam liberam emollire, aut obdurare per conjunctionem liberam cum summo bono, aut per separationem ab illo.

VI. Objic. 2. Potest voluntas creata ratione visionis beatæ determinari ad honestum; ità ut repræsentato bono delectabili prohibito, nequeat inclinari ad illud; ergo poterit etiam id habere naturâ suâ; Sicut enim corpus, quod potest inclinari per gravitatem in centrum,

potest naturâ suâ inclinari ad illud, adeò ut gravitas identificetur cum corpore gravi; ità voluntas, quæ per visionem beatam inclinatur tantùm ad bonum honestum, poterit naturâ suâ ad illud inclinari immutabiliter.

Confirm. Quia limitatio non solùm non pugnat cum creatura, sed etiam est illi consona; ergo potest dari voluntas creata limita, quæ scilicet vel non sit libera, seu indifferens ad utramque partem, sed determinata ad unam, nempè ad honestum, ut docuit Gabriel. vel sit quidem libera ad prosequendum honestum, sed solùm libera libertate contradictionis, non contrarietatis, ut docuit Okamus.

Resp. Argumentum nimis probare; probat enim quòd sicut potest beatus præditus lumine supernaturali videre Deum, ità possit dari creatura identificans secum lumen supernaturale, & sic naturaliter videns Deum; cùm tamen omnes dicamus substantiam hujusmodi supernaturalem repugnare. Quare ad argumentum *Nego consequentiam.* Ratio, quare, positâ visione beatâ, nequeat beatus peccare, est, quia per illam nulla ratio boni repræsentatur in bono delectabili prohibito, quæ non habeatur eminenter in fruitione Dei, & in prosecutione objecti conformis voluntati divinæ; ità ut hoc ipsum evidenter à beato cognoscatur; & ideò bonum prohibitum non repræsentatur ut bonum, sed ut malum, quia evidenter apparet, ut exclusivum boni summi, in quo omne bonum eminenter continetur, unde nequit illud amari: At seclusâ visione beatificâ, bonum prohibitum apparet, quale est in se, nimirùm ut potens delectare animum, & ut conveniens appetenti; si autem potest ipse Deus abstractivè cognitus non amari, & postponi objecto delectabili, sequitur, quòd bonum delectabile, etiamsi repræsentetur ut prohibitum, & inhonestum, adhuc repræsentetur sub ratione boni, & convenientis appetenti; unde potest illud amari. Ad id, quod additur de corpore gravi, dico, quòd

cùm

cùm repugnet creatura, cui sit debita naturaliter visio Dei à fortiori repugnabit creatura, quæ cum ipsa Dei visione identificetur, seu habeat ratione sui quicquid haberet per visionem; unde paritas gravitatis, quæ potest identificari cum corpore non est ad rem.

Ad confirm. Solùm limitatio entitativa, & absoluta est consona, & essentialis creaturæ, non verò respectiva relatè ad specificativum; voluntas enim creata est ad omne bonum repræsentatum ab intellectu; & quia inter bona aliqua sunt incompossibilia, debet posse voluntas alterutrum eligere. Quòd autem repugnet voluntas, quæ non sit ad omne bonum, sed sit solùm ad bonum honestum, constat primò, quia repugnat intellectus, qui non sit ad omne verum; ergo & voluntas, quæ non sit ad omne bonum: Secundò nequit dari voluntas determinata ad solum bonum turpe, seu inhonestum: Tertiò neque dari potest voluntas determinata ad solum bonum jucundum, licèt non turpe: Quartò neque voluntas determinata ad aliquam rationem subalternam tantùm boni honesti: Quintò neque determinata ad decem v.g. tantùm bona honesta: Sextò neque determinata ad solum bonum honestum præstantiùs præ minùs præstanti, aut è contra: Septimò neque voluntas, quæ solùm possit prosequi bonum, non verò aversari malum, aut è contra. Horum omnium ratio à priori est, quia cùm intellectus sit potentia immaterialis potens reflectere supra seipsam, potens Deum, & quodcumque objectum creatum repræsentare, eò quòd repræsentet quodlibet sub ratione veri communi omnibus entibus, sequitur, voluntatem pariter esse ad quodvis bonum, unde inter bona incompossibilia potest voluntas eligere minus bonum, & quod est prohibitum, seu inhonestũ; nisi ratione visionis beatæ evidenter videat, bonum inhonestum nullã habere rationem boni, sed solùm rationem excludentis bonum summũ, in quo eminenter cõtinetur quicquid apparet boni in bono turpi;

 & ideò

& ideò voluntas beata nequit bonum inhonestum amare, sicut intellectus nequit affirmare falsum, quando evidenter apparet falsum, sed solùm potest illud affirmare quando obscurè attingitur, & habet speciem veri: potest etiam voluntas creata ratione unionis hypostaticæ ad honestum determinari, quia ratione illius exigit auxilia provisa, aut prævidenda efficacia.

VII. OBJ. 3. Potest Angelus saltem quoad specificationem necessitari ad amandum seipsum: ergo etiam ad amandum bonum honestum, ità ut non possit illud odisse sicut nemo potest seipsum odisse.

Resp Nego Consequentiam. In tantùm Angelus necessitari potest ad amorem sui, in quantum in hoc amore nulla apparet ratio mali, sed summam habet delectabilitatem; quòd si in tali amore appareret ratio mali, v. g. si appareret molestus, vel inhonestus eò quòd talem amorem Deus hìc, & nunc prohiberet, certè posset voluntas ab eo abstinere. Quòd si contendas, non posse à Deo hunc amorem utpote necessarium prohiberi, ut nec possunt prohiberi motus primo primi, utpote necessarii; contra est, quia hoc transmisso, in tantum potest hujusmodi amor esse necessarius quoad specificationem, in quantum objectum talis amoris non apparet ut compossibile cum alio bono, atq; adeò non repræsentatur sub aliqua ratione mali; sicuti motus primo primi ideo sunt necessarii, quia licèt eorum objectum sit bonum limitatum, non apparet tamen tunc ullatenus ut malum, nec ut incompossibile cum alio bono; aliter motus illi essent liberi. At in casu nostro potest bonum honestum repræsentari voluntati ut incompossibile cum bono delectabili prohibito, seu inhonesto; ergo potest repræsentari sub aliqua ratione mali; ratione cujus illud voluntas odio habeat, & amplectatur bonum incompossibile inhonestum, & ità peccet.

VIII. OBJIC. 4. Voluntas necessitatur ad amorem felicitatis

citatis; ergo poteſt neceſſitari ad amanda media, quæ ad talem finem conducunt, nempe operationes honeſtas.

Confirm. Quia ex Aug. apud Magiſt. in 1. *diſt.* 4. ***Talem Deus potuit hominem condere, qui nec peccare poſſet, nec vellet, & ſi ſic feciſſet, quis dubitat eum meliorem feciſſe*** ? ergo ex Auguſtino poteſt dari homo impeccabilis.

Reſp. Argumentum probare, hominem de facto eſſe impeccabilem; quia de facto neceſſitatur ad beatitudinem amandam; ergo de facto neceſſitari debet ad carentiam peccati, quæ eſt medium ad beatitudinem aſſequendam. Quare nego conſequentiam: beatitudo cùm proponatur voluntati abſque mixtione mali, non poteſt eſſe objectum odii; at objectum honeſtum poteſt repræſentari ut incompoſſibile cum bono delectabili prohibito, atque adeò ſub aliqua ratione mali, & ideo poteſt voluntas illud poſtponere bono turpi, & peccare.

Ad confirm. malè adducitur textus hìc Aug. ut notat Vaſq. *prima parte diſp.* 231. *c.* 5. dicit enim Aug. ***Deum potuiſſe condere ſolùm homines; quos prævidit non peccaturos,*** quod non eſt poſſe condere hominem naturâ ſuâ impeccabilem, ſed qui non poſſit peccare neceſſitate conſequente. Præterea poteſt Aug. intelligi, quòd Deus condere poterat homines, qui ratione viſionis beatæ, vel unionis hypoſtaticæ peccare non poſſent.

IV. OBJIC. ult. ex Durando, & Bagnez pro poſſibilitate creaturæ impeccabilis relatè ad legem naturalem tantùm, & quòd Angeli de facto ità ſint. Ut poſſit creatura peccare, requiritur aliquis error, aut ignorantia in intellectu, cùm omnis peccans ſit ignorans; ſed Angelus relatè ad legem naturalem, ſeu relatè ad bona honeſta, & inhoneſta naturaliter nullum habet defectum cognitionis, cùm totam naturam comprehendat; ergo nequit relatè ad legem naturalem peccare. Quomodo enim poterit v.g. mentiri, odiſſe Deum, blaſphemare, ſi evidenter cogno-

scit, hæc esse contra legem naturalem, atque adeo inhonesta, & mala? Quare sicut nequit beatus peccare, eò quòd evidenter cognoscat, peccatum esse malum; ità nequit Angelus contra legem naturalem peccare, quia pariter evidenter cognoscit, peccatum contra talem legem esse malum.

Resp. 1. *nego majorem*; nam ex dictis quæst. præcedenti, voluntas evidenter cognoscens, bonum honestum esse præferendum turpi, est libera physicè ad amandum turpe, juxta illud: *Video meliora, probóque, Deteriora sequor.* Quamvis sub hac cognitione moraliter sit necessitata ad honestum. Hinc omnis peccans est ignorans interpretativè tantùm, non formaliter; quatenus ità operatur, ac si non adverteret ad ea, quæ si attentiùs adverteret, moraliter necessitaretur ad non peccandum.

Secundò, *transmissa majore, nego minorem*; potest enim Angelus habere ignorantiam aliquam negativam, seu inconsiderationem, quæ satis sit ad peccandum etiam relatè ad ea, quorum comprehensio est illi debita. Ratio est, quia quamvis debeatur Angelo comprehensio totius naturæ, potest tamen pro libito (ùt potest homo) ad hoc objectum magìs attendere, quàm ad illud, & sic non considerare perfectè aliquod objectum; ex qua inconsideratione, quæ est aliqualis ignorantia negativa, potest voluntas prorumpere in peccatum. Sic homini debita est cognitio clara novissimorum, & naturaliter demonstrat homo, se esse moriturum, & quando sub hac cognitione operatur, certè peccare non potest, saltem moraliter; juxta illud Eccles. 7. *Memorare novissima tua, & in æternum non peccabis*; si autem liberè se avertat à consideratione novissimorum, attendens ad delectabilitatem alicujus objecti vetiti, potest facilè peccare. Ità Angelus peccare poterit, si liberè attendat magìs ad consideranda objecta delectabilia, quibus ad superbiam, aut luxuriem spiritualem alliciatur, quàm ad bonum honestum naturale. In

In primo instanti creationis non potuit Angelus libere se avertere à cognitione vivida sui ultimi finis, quia ea indita fuit à Deo naturaliter antecedenter ad quemvis usum libertatis, & ideo tunc moraliter peccare non potuit; proinde ea cognitio vivida, & impotentia moralis non fuit beneficium speciale distinctum à dono creationis, eò quòd esset proprietas connaturalis Angelo debita.

X. Utrùm autem fuerit beneficium speciale, quòd ea impotentia moralis ad peccandum non fuerit pro eo primo instanti conjuncta cum peccato, prout poterat metaphysicè conjungi? Constabit ex dicendis in de gratia; Nam si supponamus, debere voluntatem creatam prævideri per scientiam mediam sub quolibet auxilio pro aliis, & aliis circumstantiis dissensura, seu saltem in aliquo ex infinitis instantibus, certè fuisset beneficium speciale, quòd non fuerit posita voluntas Angeli cum tali cognitione vivida sub iis circumstantiis, sub quibus prævidebatur dissensura: secùs verò, si id non supponatur, sed supponatur, quòd positâ impotentiâ morali ad peccandum solùm spectet ad scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere, quòd peccatum sit compossibile cum tali impotentia morali, quin debeat per scientiam mediam in ulla circumstantia peccatum prævideri cum tali impotentia conjungendum; quod procul dubio asserendum est, si impotentia moralis ad peccandũ sit impotentia simpliciter, non secundùm quid.

QUÆSTIO III.

Undenam proveniat Dæmonum obstinatio?

I. DE fide est, Dæmones nunquam acturos pœnitentiam salutarem, & Angelos semper in sua bonitate permansuros. Immutabilitas in Angelis bonis provenit ex Dei visione, à qua necessitantur ad Deum super omnia diligendũ: Obstinatio in Dæmonibus oritur ex subtractione divini auxilii necessàrii ad pœnitentiam salutarẽ quamvis enim de damnatis Sap. 5. dicatur: *Pœnitentiam*

agen-

agentes, & præ angustia spiritûs gementes; ea tamen pœnitentia est solummodo nauralis ob jacturam summi boni, non verò salutaris, seu utilis ad salutem, cùm enim sint in termino, denegatur iis auxilium necessarium ad resipiscendum salutariter. Sicut autem homines non post peccatum, sed post mortem sunt in suo termino, ità Dæmones fuerunt in termino post lapsum, ut notat Damasc. *lib.* 2. de Fide dicens: *Quod hominibus mors, hoc Angelis est lapsus: post lapsum enim non est illis pœnitentiæ locus, ut neque post mortem hominibus.*

Quæritur tamen, quænam sit causa hujus obstinationis. Thomistæ putant, eam oriri ex immobilitate, & inflexibilitate voluntatis Angelicæ; cùm enim ex plena deliberatione, & attentis omnibus hinc inde motivis ea eligat, adhæret immobiliter ex natura sua objecto prælecto; & quia Deus confert gratiam juxta naturam subjecti, ideo denegat Dæmonibus gratiam ad resipiscendum salutaliter. Scotistæ verò, & communiùs docent cum Suar., Vasq., Okam, obstinationis causam non esse inflexibilitatem voluntatis, sed meram denegationem auxilii ad resurgendum, quæ ratio æquè militat pro Dæmonibus, ac pro animabus damnatorum, dum sunt in termino.

II. Dico equidem 1. cum hac secunda sententia, Voluntatem Angelicam non esse ex sua natura immobilem in proposito semel suscepto; sed posse illud mutare, tam si nova perpendat motiva, quæ priùs non bene perpenderat, quàm si permaneat eadem apparentia motivorum. Ità communius contra Thomistas Scholastici, nec non SS. Patres: Damasc. enim 2. de Fide *cap.* 3. hæc habet: *Est ergo natura Angeli vertibilis secundùm propositum, seu voluntate mutabilis; nam omne creatum vertibile est.* Idémque docent Isidorus, Fulgentius apud Platelium, & Tannerum; nec est contrarius D. Thom. *qu.* 74. *ar.* 2. quippe qui solùm vult, voluntatem Angeli esse moraliter, non physicè inflexibilem.

PROB

PROB. 1. Quia de facto Dæmon voluntatem mutavit, ut constat ex Scripturis. Nam Joan. 13. Dæmon misit in cor Judæ, ut traderet Christum; & deinde, cognitâ ejus divinitate ex miraculis patratis, Matth. 27. movit per somnium uxorem Pilati ad impediendam Christi mortem. Præterea Dæmones juxta sententiam Thomisticam in primo instanti habuerunt amorem Dei super omnia, & propositum servandi legem; & in secundo instanti defecerunt. Hinc in Concilio Bracarensi 1. *can.* 7. dicitur *Si quis dixerit, Diabolum non fuiße prius Angelum bonum à Deo factum, anathema sit.* Unde illud 1. Joan. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, non est intelligendum de primo instanti creationis, sed de tempore illi propinquo. Neque dicant Thomistæ, primum Angelorum actum non fuisse ex plena libertate, & ideo nunquam propositum mutâsse; Nam ex sententia D Thomæ ille primus actus fuit meritorius, adeóque plenè liber.

PROB. 2. à priori, Quia quamvìs aliquando Angelis non appareant diversa motiva, nec eadem sub diversa consideratione, possunt tamen sub iisdem motivis eodem modo consideratis liberè aliquid velle, vel nolle; ergo possunt etiam idem prius velle, deinde nolle, & sic propositum mutare. Probatur consequentia, quia eadem voluntas comparata ad eandem apparentiam motivorum millies redeuntem perinde se habet, ac mille voluntates diversæ sub eadem motivorum apparentia; atqui mille voluntates diversæ possunt aliquæ velle, aliquæ nolle idem objectum eodem modo repræsentatum; ergo pariter eadem voluntas relatè ad eandem apparentiam millies redeuntem poterit nunc velle, nunc nolle idem objectum ratione libertatis, & vertibilitatis arbitrii. Et ratio radicalis est, quia nullum objectum, in quo non apparet omnis ratio boni, potest immobilitare voluntatem (immo nec ipsum summum bonum, si abstractivè tantùm cognoscatur) quandoquidem capacitas voluntatis, quamdiu non

ex-

expletur, semper est in potentia ad alterius bonum, illúdque appetit, adeóque moveri potest ad illud assequendum.

III. Dico 2. Voluntas Dæmonum ità est physicè potens ponere actum bonum moralem ordinis naturalis, ut tamen sit moraliter impotens ad illum ponendum.

PROB. prima pars de potentia physica; Nam per peccatum nihil subtractum, aut superadditum est Dæmonibus, ratione cujus redditi sint physicè impotentes ad id, quod priùs poterant propriis viribus, ut communiùs docent apud Amic. *disp.* 21. *sect.* 2. & Vasquez 1. *p. disp.* 241. *cap.* 4. ex D. Dionysio, & Scoto, qui hæc habet: ***Mirum videtur negare potentiam naturalem in natura illa excellenti, ubi non apparet aliquid, propter quod sit neganda***; ergo ut poterant physicè ante peccatum ponere opus moraliter bonum, ità possunt post peccatum. Et sanè idcirco beatis negatur potentia physica ad peccandum, quia à visione necessitantur ad Deum amandum; at negatio visionis Dei non necessitat physicè ad Deum odio habendum; ergo non est, cur denegetur Dæmonibus potētia physica ad opus moraliter bonū: nisi gratìs admittamus cum Aureolo in damnatis habitum quemdam immobilitantem eorum voluntatem ad odium Dei.

Confirm. Voluntas tripliciter potest physicè necessitari ad actum. Primò à physica præmotione, unde Deus deneget concursum ad actum oppositum; quod in casu nostro gratìs poneretur. Secundò à visione intuitiva omnis boni, quod nec habetur in damnatis. Tertiò à propositione objecti sub pura ratione boni, aut sub pura ratione mali; ità ut talis cogitatio physicè præveniat voluntatem in operando, quod habetur in actibus primò primis, & quando vehemens inopinata tentatio insurgit. Dæmones autem non carent judicio indifferenti ad utrumlibet, nam cùm hoc sit naturale, non est denegandum Dæmonibus, in quibus omnia naturalia manent integra, & nitidissima, ut loquitur D. Dionys. apud Tan. *disp.* 5. *qu.* 6. *dub.* 5. ergo physicè possunt ponere opus moraliter bonum. PROB.

PROB. Secunda pars conclusionis, quòd careant potentiâ morali ad ponendum actum moraliter bonum. Dæmones semper acerrimè puniuntur, & propterea semper considerant Deum ut ultorem, ac vindicem, nunquã ut benefactorem, ac misericordem; atque adeò non repræsentant sibi Deum, ut objectum diligibile, sed ut odibile ratione mali, quod infligit; atqui positâ hac vehementi apprehensione pœnarum, ac Dei ultoris, moraliter necessitantur ad illum odio habendum; ergo carent potentiâ morali ad ponendos actus moraliter bonos. Hinc Psal. 73. dicitur: *Superbia eorum, qui Te oderunt, ascendit semper*; & D. Fulgen. de fide ad Petrum c. 3. habet. *Prævaricatores Angeli nec malâ possunt voluntate carere, nec pœnâ, sed permanente in eis injustæ aversionis malo permanet etiam justæ retributionis æterna damnatio.*

IV. Utrùm autem positâ hac morali impotentiâ ad desistendum ab odio Dei, peccent Dæmones continuò Deum odio habendo. *Resp.* cum Patribus, & Scholasticis communiter apud Amicum, peccare Dæmones primò in causa; nam cùm præviderint, per primum peccatum in hujusmodi impotentiam esse redigendos, omnia peccata subsequentia fuerunt voluntaria in causa; ut cùm quis prævidet, in ebrietate se patraturum homicidium. Deinde probabile est, peccare Dæmones per actum reflexum plene liberum, quo vellent eadem peccata committere; etiamsi ad ea non determinarentur moraliter. Tertiò peccant, quia physicè possunt iis abstinere, quamvis non possint moraliter. Ricar. *in 2. dist. 7. qu. 2.* putat, peccata hæc usque ad diem judicii imputari illis ad novam pœnam, ac deinde ipsum actum malum esse iis pœnam, ac punitionem; Communiter tamen docent, quòd sicut beatis actus boni non imputantur ad novum præmiũ essentiale, ità nec damnatis actus mali ad novam pœnã, cùm sint in termino: Habent solùm novam pœnam accidentalem, nempe tristitiam, quam secum affert culpa, ut beati

no-

novum præmium accidentale, nempe delectationem, quæ ex actibus honestis percipitur.

V. Dico 3. Voluntas Dæmonum, ac damnatorum non solùm est moraliter impotens elicere actus moraliter bonos ordinis naturalis, ut in secunda conclusione ostendimus; sed etiam est physicè impotens ad eliciendos actus salutares, seu actus bonos supernaturales; atque adeò est physicè obstinata in malo illis contradictoriè opposito. Ratio est evidens, quia cùm nequeat physicè voluntas ponere actus supernaturales absque auxilio supernaturali juxta doctrinam Conciliórum, & Patrum contra Pelagium, & hujusmodi auxilia damnatis denegentur, sequitur, esse physicè impotentes ad tales actus; unde obstinantur in malo contradictoriè opposito actibus supernaturalibus.

Ex dictis sequitur, Dæmonum obstinationem in malo esse potiùs negativam, consistentem in carentia actuum salutarium, quàm positivam consistentem in positiva adhæsione objecto pravo; cùm enim physicè possit voluntas Dæmonum mutare propositum, & pœnitentiam agere de peccato (esto id non possit moraliter) causa obstinationis, & impœnitentiæ non est inflexibilitas voluntatis, sed carentia auxilii salutaris ad resurgendum. Quare, ut notat Scotus apud Tann. *loc. cit.* potest physicè Dæmon non solùm cessare ab odio Dei, sed etiam elicere attritionem informem, seu naturalem, & infructuosam de peccato commisso; potest etiam propriis naturæ viribus elicere hunc actum, Vellem non peccâsse, ut liber essem à pœnis; quicquid sit, an possit etiam physicè Deum amare amore benevolentiæ naturali.

VI. Objic. primò contra primam conclusionem: Homines constantes, & non leves non mutant propositum ex plena deliberatione susceptum, nisi nova occurrat ratio mutandi; sed Angelis omnia comprehendentibus nulla pôtest de novo occurrere ratio desistendi à proposito

to

to deliberatè suscepto; ergo cùm non sint leves, & inconstantes, sunt inflexibiles.

Confirm. primò: Quia si ad plenitudinem libertatis spectaret, posse sub eadem apparentia motivorum mutare voluntatem, deberet Deus maximè liber posse mutare decreta; sed Deus notaretur inconstantiæ, & inscitiæ, si decreta mutaret: ergo ut nequit Deus, ità nequeant Angeli esse inconstantes, & flexibiles.

Confirm. secundò: Quia intellectus Angelicus immutabiliter judicat, quæ judicat; ergo cùm voluntas sequatur ductum intellectûs inflexibiliter vult voluntas Angelica, quæcumque vult.

Resp. primò: Angelos non omnia comprehendere, sed obscurè, & probabiliter cognoscere arcana cordium, futura contingentia, & objecta supernaturalia, unde saltem relatè ad hæc objecta tam intellectus Angelicus potest esse mutabilis, quàm voluntas flexilis. Deinde quæ Angelus evidenter cognoscit, non semper actu, & eadem attentione cognoscit, cùm possit modò ad hæc, modò ad illa objecta acriorem aciem intendere; ergo etiam relatè ad hæc objecta potest voluntas Angelica esse flexibilis absque nota inconstantiæ; Imò etiam cum laude prudentiæ; Sapientis enim est mutare consilium; & notam subit inflexibilitatis, qui in proposito suscepto inexorabiliter obstinatur. Denique etiam quando motiva proponuntur sub eadem apparentia, non est, cur possit voluntas in primo instanti esse libera, non in secundo, cùm actus prævius in primo instanti elicitus libertatem non adimat pro secundo.

Ad primam confirmationem retorqueo: Deus quæ vult pro instanti A, potest nolle pro instanti B, etiamsi cætera sint in eodem statu: ergo etiam Angelus. Deus dicitur immutabilis, & constans per hoc, quòd quæ semel vult pro instanti A, semper vult pro eodem instanti ratione sui actûs æterni, & semper actu comprehensivi obje-

ctorum; Creatura verò, quia potest habere actum post actum, potest pro instanti A futuro velle aliquid facere, quin idem velit deinde. Certum est, quòd si ex parte objecti nulla sit diversitas, tribuatur levitati, & inconstantiæ mutare propositum ex plena deliberatione susceptum; & ideo Angelus in quantùm prædítus virtute constantiæ physicè tantùm, non moraliter, potest mutare propositum relatè ad ea, quæ comprehendit, & eadem attentione cognoscit: cæterùm sicut Angelus secundùm se est capax peccandi mortaliter, ità à fortiori est capax inconstantiæ, in quantùm malum morale est, atque adeò secundùm se est flexibilis.

Ad secundam confirmationem diximus, intellectum Angelicum posse aliter judicare de objecto obscurè cognito, nec non aliter repræsentare, & attendere ad objectum clarè cognitum: at esto immutabiliter repræsentet, & judicet, non proinde sequitur, voluntatem Angelicam esse pariter immobilem. Disparitas est, quia sola voluntas est potentia libera.

VII. Objic. secundò. Si voluntas Angelica esset mutabilis, repugnaret, Angelum esse beatum beatitudine naturali; consequens non admittitur, ergo nec antecedens. *Probatur sequela*, quia ad beatitudinem spectat immobilitas voluntatis in amore summi boni; cùm spectet ad essentiam beatitudinis perpetuitas.

Resp. nego sequelam. Ad probationem primò dici potest, ad beatitudinem naturalem formaliter spectare solùm cognitionem abstractivam summi boni perpetuam, & immobilem, ad quam sequi possit amor, & fruitio, quamvis non debeat talis amor sequi necessariò necessitate exercitii; si enim summum bonum intuitivè visum juxta sententiam Scoti, & aliorum non necessitat ad amorem necessitate exercitii, à fortiori si cognoscatur abstractivè. Hoc posito, voluntas Angelica in statu beatitudinis naturalis esset mutabilis, non quidem de amore in o-

dium

dium Dei, sed de amore in non amorem. Secundo, etiam dato, quod ad beatitudinem spectaret perpetuitas amoris Dei, dici posset, quod Angelo quà beato id competeret, vel quia Deus prædeterminaret illum ad amorem necessarium, vel quia conferret illi per totam æternitatem auxilia indifferentia prævisa per scientiam mediam efficacia, quod exigeretur ab actibus, quibus Angeli meriti sunt beatitudinem naturalem; unde hujusmodi auxilia essent quidem beneficia gratuita, sed intra ordinem purè naturalem, & intra eundem ordinem debita, præcedentibus meritis naturalibus. Ex quo tamen non fit, quod circa alia objecta non posset mutare propositum.

VIII. Ex dictis sequitur, quod Dæmones, spectatâ eorum naturâ, poterant physice, licet non moraliter, in illo brevissimo tempore viæ post peccatum dolere de illo attritione naturali, & informi; ut possunt nunc post peccatum, dum sunt in termino. Utrum autem dum essent in via, potuerint physice attritionem, & contritionem supernaturalem elicere, & à peccato liberari? Affirmant Scotus, Gabriel, Salmeron apud Tannerum *disp.* 5. *q.* 6. *dub.* 5. Sed communissime negant, quia Christus Dominus fuit solum redemptor hominum, non Angelorum; ergo Angeli non fuit collatum auxilium supernaturale sufficiens ad resurgendum vi meritorum Christi Domini: cum autem in præsenti providentia omne donum supernaturale vi meritorum Christi Domini conferatur; sequitur, simpliciter collatum non fuisse Dæmonibus auxilium ad resurgendum: Proinde Damascenus dixit: *Dæmonibus post lapsum non fuisse pœnitentiæ locum, ut nec post mortem hominibus.*



QUÆSTIO IV.

Quomodo, & ubinam Dæmones ab igne crucientur?

I. QUod attinet ad supplicium Dæmonum, usque adeò certum est, eos ab igne corporeo torqueri, ut communissimè id doceant contra Durandum. Immò Suar. putat hanc esse sententiam Catholicam, ac Mayronus dicit esse de fide: Constat quippe apertissimè ex Scripturis, & Patribus: Apoc. 14. dicitur: *Cruciabatur igne bestia, & assecla*; & Matth. 20. *Diabolus missus est in stagnum ignis*; & Matth. 25. *Discedite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus.* Greg. 4. Moral. 29. *Si Diabolus, ejusque Angeli cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum, si animæ, antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?* August. etiam 21. de Civ. habet: *Cur non dicamus quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœnâ corporalis ignis affici?*

II. Difficultas tamen est, quonam pacto possit igne corporeo Spiritus incorporeus cruciari? Nonnulli Thomistæ putant, eos cruciari per solam alligationem ad ignem, ità ut in illo tanquam in carcere detineantur. Verùm esto hujusmodi alligatio possit aliquam molestiam afferre spiritibus ob eorum superbiam indignantem hanc speciem carceris; nihilominus longè major communiter censetur esse cruciatus, quem ab igne patiuntur Dæmones: Siquidem ex communi Patrum suffragio etiam pœnæ Purgatorii, quæ animas torquent, censentur esse graviores quovis hujus vitæ cruciatu, unde à fortiori pœnæ Inferni. Præterquam quòd juxta hanc viam non dicerentur Dæmones torqueri *miris, ac veris modis*, ut loquuntur August. & Lactant. Docet Altiliodorensis, eos igne materiali torqueri per hoc, quòd percipiant dolorem consimilem

lem illi, quem percipit anima, dum dolet in suo corpore. At neque hoc subsistit; in tantùm enim ignis, & calor dolorem causant, quando comburuntur animalia, in quantùm eorum corpora veluti dilaniantur, eò quòd ignis causet divisionem continui, & quandam lacerationem, quod puro spiritui competere non potest. Granad. verò cum aliis docet, spiritus ab igne torqueri per hoc, quòd ignis tanquam divinæ ultionis instrumentum causet in damnatis vehementem quandam æternæ damnationis apprehensionem, & ingentem tristitiam de amissione Beatitudinis. At hæc etiam sententia communiter rejicitur, quia isthæc pœna spectat potiùs ad pœnā damni, quàm ad pœnā sensûs, quæ suo modo causatur ab igne etiam in spiritibus.

III. Communior itaque, & probabilior sententia cum Suario, & aliis docet, Dæmones ab igne corporeo torqueri, tanquam ab instrumento obedientialiter elevato ad causandum in illis qualitatem quandam spiritualem doloriferam, hoc est causativam acerbissimi doloris in voluntate dæmonum ob magnam disconvenientiam, quam habet illorum natura cum hujusmodi qualitate, eo pacto quo gustum v. g. affligunt sapores ingrati, & auditum soni inconditi ob disconvenientiam, quam habent cum his potentiis. Ratio doctrinæ est, quia sic in rigore ab igne torquentur, quamvìs non propriè comburantur, & ardeant; cùm hæc propriè solis animalibus competere possint, dum sensibiliter alterantur usque ad corruptionem.

Neque dicas, de materiali se habere, quòd qualitas isthæc dolorifera obedientialiter producatur ab igne potiùs, quàm ab aqua, vel à lapide, aut alia creatura, unde non videtur, quomodo dicantur potiùs ab igne comburi, quàm ab aqua; si hujusmodi qualitas dolorifera producatur obedientialiter ab aqua divinitus elevata ad productionem talis effectûs. Nam contra est, quia licèt hujusmodi qualitas dolorifera possit divinitus etiam ab aqua produci, convenientiùs fuit, quòd produceretur ab

igne, tum quia ſic idem eſt inſtrumentum à Deo aſſumptum ad cruciandos ſpiritus, & ad cruciamda corpora damnatorum; tum etiam quia cùm ignis maximè omnium comburendo cruciet corpora, majorem habet proportionem, & analogiam cum effectu conſimili in ſpiritibus producendo; & idcircò effectus hic ab igne productus potiùs dicitur combuſtio, quàm frigefactio, ut exprimatur ingens acerbitas doloris ab igne cauſati.

IV. Circa locum pœnalem Dæmonum, certum eſt, omnes poſt diem judicii ad Infernum detrudendos; dicitur enim 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus Inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reſervari.* Interim nonnulli ex Dæmonibus nobiſcum degunt ad hominum exercitationem, ut conſtat tum ex Dæmone, qui Evam tentavit, tum ex 1. Petri 5. ubi habetur: *Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret*; tum etiam ex Apoſt. ad Epheſios 2. ubi Dæmon dicitur eſſe *Princeps poteſtatis aeris hujus*, & cap. 6. ubi dicitur: *Non eſt nobis colluctatio adversùs carnem, & ſanguinem, ſed adversùs Principes, & poteſtates, adversùs Mundi rectores tenebrarum harum.* Quod pariter docent Aug. Bonav. & alii apud Suarium docentem, Dæmones ex præſcripto Luciferi juxta divinam permiſſionem, aliquando ex hoc aëre ad Inferos migrare, aliquando ex Inferis ad hunc aërem redire; Utrobique tamen ex communi Patrum, & Doctorum calculo etiam pœnâ ſenſûs debitâ cruciantur, nedum pœnâ damni eſſentiali. Et communiter etiam docent, unumquemque hominum ſuum habere Dæmonem tentatorem; ſicut quilibet ſuum habet Angelum tutelarem. Quicquid ſit, num Dæmones in hoc aëre degentes crucientur ab igne tartareo, per hoc quod ignis iſte agat in diſtans; an aliter?

V. Inferni demum carcerem eſſe in terræ ſinu circa centrum, eſt communis ſenſus; congruit enim damnatis

locus

locus infimus, & ab Empyreo remotissimus. Quanta sit ejus capacitas, ne probabiliter quidem potest ex Scripturis, Conciliis, aut Patribus colligi, cùm ignotus sit omnibus Judicii dies, atque adeo Mundi perduratio. Hoc tantùm hypothetice asseri potest, quod cùm degant in toto terrarum Orbe juxta communem sententiam ad mille milliones hominum, si ex his ad quinquaginta milliones quotannis damnarentur, & Orbis, qui hactenus ad sex annorum millia duravit, perduraturus sit ad decem millia annorum, damnati essent ad quinquaginta millia millionum. Quod si deinde unicuique corpori damnatorum tribuatur spatium unius passûs cubicum, sufficeret corporibus omnibus istorum quingentorum millium millionum damnatorum spatium cubicum octo milliariorum; Siquidem octo milliaria cubica spatii continent quingenta & duodecim millia millionum passuum cubicorum. Hic autem locus cùm sit in centro terræ, distabit à terræ superficie ad ter mille, & quingenta milliaria; cum juxta communiorem sententiã Orbis terraquei circumferentia sit ad viginti & unum millia milliariorum. Atque hæc dixisse sit satis de Angelis, qui inter creaturas beatificabiles primum occupant locum; pergimus nunc considerare actus, quibus creatura rationalis, ac præsertim homo assequi potest suam beatitudinem.

DISPUTATIO VI.

De Actibus Humanis, in quantum voluntariis & liberis.

COnsideratâ jam beatitudine, ac præcipuo subjecto beatificabili, aggredimur cum D. Thom. tractationem de humanis actibus, quibus beatitudo à nobis comparatur. De iis in hac disputatione agendum, in quantùm sunt voluntarii, & liberi; In sequenti verò in quantum sunt honesti, aut inhonesti, seu præditi bonitate, aut malitiâ morali. Quærimus itáque primo, quid sit

voluntarium, Quomodo metus, concupiscentia, & ignorantia causent involuntarium? Deinde quid importet libertas? An ea sit actibus essentialis? Num sit possibilis pura omissio libera? Num detur in statu naturæ lapsæ libertas indifferentiæ? Denique quando, circa quæ objecta, & quomodo libertas exerceatur?

QUÆSTIO I.

Quid sit Voluntarium, & involuntarium, Violentum, & Coactum?

I. Voluntarium largè sumptum prout confunditur cum spontaneo, ex Philosopho 3. Ethic. 1. est, *Quod procedit ex principio cognoscente singula*, seu quod procedit ab intrinseco cum cognitione: pressiùs verò sumptum est, *quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis perfecta*, seu quod movet se ad agendum propter finem. Ità communiter cum D. Thom. *q.6. a.1.*

Hinc sequitur 1. Quòd operationibus brutorum competat solùm ratio voluntarii latè sumpti, hoc est spontanei; cùm bruta tantùm imperfectè, & materialiter cognoscant finem, seu bonum, & ad illud moveantur sine formali cognitione finis, quatenus finis est, & sine cognitione proportionis mediorum ad finem: Ratio verò voluntarii strictè sumpti solùm convenit naturæ intellectuali, sive liberè se moveat ad finem, sive necessariò; Deus enim licèt necessariò se ipsum amet, adhuc voluntariè amat, & non coactè; motus etiam primò primi voluntarii sunt, licèt non liberi, sicut etiam amor beatificus.

Sequitur 2. Quòd intellectus, quamvìs ex cognitione præmissarum moveat se ad assensum conclusionis, non proinde dicatur agere voluntariè. Ratio est, quia ad operationem voluntariam requiritur; quòd agens, quia cognoscit finem actûs, moveat se ad agendum propter talem finem; intellectus autem non movetur ad illationem, quia cognoscit finem illationis, sed solùm, quia cognoscit

præ-

præmissas; ergo non agit voluntariè, dum infert conclusionem, sed solùm naturaliter: contra verò si voluntas imperet assensum conclusionis ex cognitione bonitatis, quæ est in illatione, dicetur voluntariè hujusmodi assensum imperare, quia agit propter finem.

Sequitur 3. Differre voluntarium à volito, ut advertit Cajet. 2.2. *qu.* 154. *art.* 5. quia volitum comparatur ad voluntatem, tanquam objectum ad suam potentiam; voluntarium verò, tanquam effectus ad suam causam; proinde solus actus voluntatis, vel omissio actûs dicuntur voluntaria, licèt possint etiam esse volita actu reflexo.

II. Ex definitione voluntarii constat, quid sit violentum coactum, & involuntarium, seu invitum. Est enim Violentum ex Philosopho 3. Eth. 1. *Quod procedit ab extrinseco, nullam vim conferente passo*; hoc est, ut advertit Scotus, *passo resistente positivè*. Si tamen quod fit, contranitente passo, sit contra appetitum naturalem, dicitur absolutè violentum; sic motus sursum dicitur violentus lapidi, quia procedit ab extrinseco, resistente lapide per appetitum naturalem, quo fertur naturaliter deorsum. Si verò passum resistat per appetitum elicitum, dicitur Coactum, seu contra actum efficacem appetitus, & Involuntarium. Quare magìs latè patet Violentum, quàm Coactum; cùm hoc competat solùm agentibus cognoscitivis, quæ ab extrinseco moventur cum resistentia appetitûs eliciti. Involuntarium tamen, quod dicitur per respectum ad appetitum elicitum, potest dupliciter sumi: Primò positivè, seu contrariè pro eo, quod est contra actum efficacem appetitûs, atque adeò idem est, ac coactum; Secundò privativè pro eo, quod non est juxta actum appetitûs; Sic ignorantia concomitans dicitur reddere actum involuntarium privativè, hoc est non voluntarium. Et sanè ad rationem voluntarii duo requiruntur, & quòd procedat ab intrinseco, & quòd sit à cognoscente, ergo dupliciter actus potest esse involuntarius, videlicet tam si procedat ab

extrinseco determinante, & fiat coactè; puta si quis apprehendens manum Petri, cogat illum, ut gladio interficiat hostem; quàm si procedat ex ignorantia, puta si quis occidat hominem invincibiliter putatum feram.

III. Dubitatur hìc primo. Num voluntarium liberum perfectiùs sit necessariò? Ad quod notandum, Actum voluntarium posse esse necessarium primo ex perfectione cognitionis, ut beati necessitantur ad Dei amorem ex ejus visione; Secundo ex cognitionis imperfectione, ut accidit in actibus infantium, amentium, ebriorum, brutorum; Tertio ex determinatione ab extrinseco contra naturalem voluntatis inclinationem, ut si voluntas physicè à Deo prædeterminetur ad actum: Hoc posito.

Dicendum 1. Si necessitas in actibus voluntariis oriatur ex perfectione cognitionis, præstat actus voluntatis necessarius actui libero; proinde præstat amor Dei beatificus amori libero orto ex cognitione Dei abstractiva.

PROB. Quia voluntarium est, quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis; ergo tunc voluntarium est, perfectiùs in ratione voluntarii, quando procedit cum majori inclinatione voluntatis, seu magìs ab intrinseco, & cum cognitione perfectiori; atqui quando actus voluntatis est necessarius ex perfectione cognitionis, tunc habetur utrumque videlicet perfectior cognitio, & major inclinatio voluntatis in objectum, cum necessario ab eo trahatur voluntas; ergo quando actus voluntatis est necessarius ratione cognitionis perfectioris, tunc præstat libero.

Dicendum 2. Si necessitas in actu voluntario oriatur ex cognitionis imperfectione ut in actibus infantium, brutorum, &c. aut ex determinatione ab extrinseco, ut in actibus voluntatis physicè prædeterminatis à Deo, tunc præstat actus liber actui necessario in ratone voluntarii.

PROB. Quia si oriatur necessitas ex cognitionis imperfectione, jam aliquod constitutivum voluntarii, nempè cog-

cognitio, est imperfectius; ergo ratio ipsa voluntarii necessarii in tali casu est imperfectior voluntario libero. Si verò necessitas oriatur ab extrinseca prædeterminatione, eo ipso actus est minùs ab intrinseco, & consequenter minùs perfectus in ratione voluntarii, quòd essentialiter debet esse ab intrinseco.

Hinc sequitur, voluntarium necessarium esse quidem ex genere perfectius libero, quia perfectissimus actus voluntatis necessarius, qualis est amor beatificus, est perfectior quovis actu libero; sed non esse perfectius ex toto genere; cum actus liberi sint perfectiores actibus voluntatis necessariis, quando necessitas oritur aut ex prædeterminatione, aut ex cognitionis imperfectione, ut in actibus indeliberatis primo primis, in actibus ebriorum &c.

IV. Dubitatur ulterius; An possit voluntas in suis actibus violentiam, seu coactionem pati? Et difficultas procedere potest tam de actibus voluntatis elicitis, quàm de imperatis.

Dico 1. Implicat in terminis actum voluntatis elicitum esse simpliciter violentum, seu coactum.

Prob. Quia esse violentum, seu coactum fert esse ab extrinseco contra inclinationem voluntatis; esse verò actum elicitum fert esse ab intrinseco; ergo esse elicitum, & esse violentũ, seu coactum pugnant inter se. Secunda pars antecedentis patet; actus enim elicitus à voluntate est vitalis; de ratione autem actus vitalis est esse à principio intrinseco; ergo actus elicitus est ab intrinseco. Adde, quòd voluntas fertur in bonum tanquam in centrum impetu innato, & refugit à malo, tanquam ab opposito; ergo omnis actus voluntatis illicitus, sive feratur in bonum per prosecutionem, sive in malum per fugam, est juxta voluntatis inclinationem; violentum verò essentialiter est contra inclinationem naturalem; ergo pugnat in terminis, actum voluntatis esse elicitum, & esse violentum, seu coactum.

V. Objic. 1. Si Deus infundat voluntati Petri actum, quo velit v. gr. semetipsum interficere, hìc actus voluntatis

tatis

tatis esset elicitus, & verificaret definitionem violenti esset enim ab extrinseco contra naturalem inclinationem passi; ergo potest actus esse elicitus simul, & violentus.

Resp. 1. Negando suppositum: Implicat enim, actum esse vitalem, & à Deo ità infundi, ut non influat in illum ullatenus principium vitale; cùm actus vitalis essentialiter sit motus ab intrinseco; Secundò, etiam dato, quòd esset vitalis hic actus à Deo infusus, non per hoc dici potest violentus, & contra inclinationem voluntatis: ratio est, quia actus voluntatis essentialiter vel est prosecutio boni, vel fuga à malo & ad utrumque naturaliter voluntas inclinatur; ergo si infundatur à Deo in voluntate Petri actus quo velit semetipsum occidere, debet illi repræsentari occisio tanquam bona, ut per actum prosecutivum tendat in illam; atqui si repræsentatur ut bona, eo ipso naturali impetu voluntas in illam inclinatur; ergo actus non est cum resistentia voluntatis, quod requiritur ad rationem violenti.

VI. OBJIC. 2. Dolor in damnatis est actus elicitus simul, & coactus; coguntur enim à Deo, & à miseria ad dolorem quo carere vellent; ergo potest actus voluntatis esse coactus.

Resp. Dolorem damnatorum esse actum vitalem, & consequenter ab intrinseco, conferente vim, non resistente voluntate, à qua procedit; ergo non est coactus. Deus cogit damnatos ad dolendum causaliter; quatenus causat miseriam, qua positâ, consurgit ab intrinseco dolor Unde habes, nullam actionem posse esse principio activo violentam; quia ad rationem violenti spectat, quòd passum nullam omninò vim conferat, immò positivè resistat; principium autem activum confert vim ad actionem; ergo nulla actio est violentia principio suo activo.

VII Dico 2. Quamvìs actus eliciti non possint esse coacti; potest tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum.

PROB.

Prob. Ponamus, quòd voluntas velit aliquod bonum amare, & Deus impediat hunc actum, suspendendo suum concursum, jam carentia amoris in tali casu esset ab intrinseco, renitente voluntate, seu contra ejus inclinationem; ergo esset violenta; sicut enim violenter dicitur pes impediri ab ambulatione, si imperante voluntate ad ambulationem pes ab extrinseco inhibeatur; ità in casu.

Dico 3. Voluntas pati potest coactionem quoad actus imperatos aliarum potentiarum.

Patet; nam si ab extrinseco v.gr. impediatur manus, ne moveatur juxta voluntatis imperium, dicitur voluntas quoad hunc actum manui imperatum pati violentiam; ergo eodem modo si quis nolit alium occidere, & ab extrinseco manus ejus apprehendatur ad alium occidendum, talis occisio erit coacta, & simpliciter involuntaria.

Dico ultimò; potest voluntas violentiam pati quoad omissionem alicujus qualitatis perfectivæ, puta habitus virtutis, & quoad infusionem alicujus qualitatis noxiæ, & oppositæ naturali exigentiæ voluntatis.

Prob. Nam cùm exigat voluntas, v. gr. conservationem habitûs boni acquisiti, si divinitùs destruatur hujusmodi habitus, & producatur habitus oppositus, voluntas pateretur à Deo violentiam; licèt non strictè dictam, ut communiùs docent in Philosophia: nam sicut non patitur violentiam strictè dictam aqua v. gr. quando in bonum naturæ universalis ascendit ad replendum vacuum, quia magìs inclinatur ad bonum commune, quàm ad privatum; ità cùm quælibet creatura magìs inclinetur ad exequendam Numinis voluntatem, in qua habetur bonum maximum, & universalissimum, quàm ad bonum proprium; quando ex Divina voluntate habet creatura, quod opponitur inclinationi propriæ respicienti bonum privatum, non dicitur pati violentiam strictè dictam. Quod diximus de amissione qualitatis perfectivæ, dicendum pariter de infusione qualitatis noxiæ, ut esset v.gr. habitus vitiosus.

VIII.

VIII. Dubitatur ultimò. Utrum dari possit voluntarium sine quovis actu; Et sensus quæstionis propositæ ab Angelico hic *quæst. 6. art. 3.* non est. Utrum dari possit pura omissio voluntaria? sed est, Utrum possit effectus aliquis dici voluntarius illi, qui nullatenus influit in talem effectum? v. g. Utrum submersio navis dici possit voluntaria nauclero, vel Angelo, per hoc præcisè, quòd non impediant submersionem, cùm possint: quare quæstio re verâ procedit in hoc sensu, ut colligitur ex verbis Angelici *loc. cit.* Utrum possit dari voluntarium absque ullo actu exteriori, etiamsi repugnet pura omissio libera? Ubi notandum, dupliciter posse aliquid dici voluntarium: primò directè, & per influxum positivum, ut sunt actus à voluntate eliciti, vel imperati; secundò indirectè, vel per hoc, quòd voluntas velit effectum in causa, vel per hoc, quòd non impediat effectum, cùm possit, ac debeat: Hoc posito.

Dico 1. Voluntarium sine omni actu voluntatis haberi potest, & de facto habetur, quoties aliquis vult omissionem, ad quam per se sequitur aliquis effectus; v. g. quia per se ad omissionem sumptionis cibi sequitur fames, & mors, satis est velle omittere comestionem, ut dicatur mors esse indirectè, & interpretativè voluntaria absque omni actu voluntatis, seu absque positivo influxu voluntatis in mortem; atque adeo absque actu voluntatis externo, repugnante puram omissionem liberam.

PROB. Quia universim, qui vult causam per se sive positivam, sive privativam, dicitur saltem interpretativè velle etiam effectum inde consequentem; ergo omittens v. g. sumere cibum prævidendo mortem inde secuturam, vult consequenter indirectè, & interpretativè ipsam mortem, atque adeo mors est voluntaria absque omni actu.

IX. Dico 2. Voluntarius citra omnem actum dicitur non solùm effectus, qui per se sequitur ad aliquam omissionem, ut diximus in prima Conclusione; sed etiam effectus,

fectus, qui ad aliquam omissionem sequitur per accidens; dummodo tamen omittens non solùm possit, sed etiam debeat talem effectum impedire; V. gr. submersio navis, quæ per accidens sequitur ex omissione auxilii præstiti [quandoquidem etiam non præstito auxilio posset non mergi] dicitur voluntaria Nauclero, qui tenetur submersionem impedire; non verò Angelo, qui non tenetur, quamvis possit. Ità Suar. Vasq. ex D. Tho. *loc. cit.* contra Amic., Arriag.

PROB. Quia circumscriptâ eâ obligatione, nulla est connexio talis effectûs cum omissione, ratione cujus possit in morali æstimatione effectus imputari omittenti, & dici voluntarius; ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut possit dici voluntarius omittenti.

Confirm. Ideò peccata creaturarum non dicuntur Deo voluntaria, ne indirectè quidem, quia neque per se sequuntur ex eo, quòd Deus omittat ea efficaciter impedire, neque tenetur Deus impedire; unde non dicuntur Deo voluntaria Philosophicè tamquam effectus per se, neque Theologicè, seu imputabiliter; ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut possit dici voluntarius omittenti.

Neque dicas, peccata à Deo voluntariè permitti, atque adeò dici posse voluntaria Deo indirectè, si minus intentivè, saltem permissivè; ergo seclusâ obligatione impediendi effectum per accidens, adhuc dici potest voluntarius omittenti.

Nam contra est, quia effectum esse permissivè voluntarium, non est esse voluntariũ omittenti illum impedire, nisi in sensu improprio, & minus usitato; quia in rigore, esse permissivè voluntarium est voluntariam esse ejus permissionem; in quo sensu dicitur voluntariè mori, qui negligit adhibere utilia remedia, ad quæ non tenetur; & in eodem sensu dicuntur Martyres voluntariè subire martyrium, quatenus non fugiunt, cùm possint; & sic

sic Christus Dominus apud D. Thom. *3. p. qu.* 48. *art.* 1. dicitur causa suæ passionis. Ubi vides, quæstionem hanc, ut notat Platelius, habere multùm de voce, quia Adversarii solùm volunt, effectum per accidens, quando non abest obligatio impediendi illum, esse voluntariè permissum, quod revera importat, voluntariam esse ejus permissionem, non verò esse voluntarium effectum; cum sola permissio effectûs, non verò effectus permissus, habeat dependentiam à voluntate.

X. OBJIC. 1. Illud est voluntarium, quod dependet à voluntate, seu quod procedit ab intrinseco cùm cognitione finis; atqui effectus per accidens procedens ex omissione, seclusâ obligatione impediendi, habet dependentiam à voluntate; ergo etiam seclusâ hac obligatione est voluntarius omittenti, Probatur minor: Quicquid non esset, nisi voluntas omitteret, habet dependentiam à voluntate, seu habet indigentiam certi exercitii libertatis, ad hoc ut sit, sed effectus per accidens cum omissione connexus non haberet esse, nisi voluntas omitteret actum; ergo dependet à voluntate, etiam seclusâ obligatione impediendi illum.

Resp. Nego minorem; submersio navis v. gr. quæ per accidens vi tempestatis sequitur, ex omissione auxilii præstiti sive à Nauclero, seu ab Angelo, relatè ad Nauclerum dicitur voluntaria, non relatè ad Angelum, qui non tenetur opem ferre. Ratio est, quia positâ obligatione in Nauclero, in morali æstimatione illi imputatur, & ideò moraliter dependet submersio à voluntate Nauclerí, cùm vi omissionis liberæ ab eo positæ censeatur moraliter causari. Quare ad probationem minoris, concessâ majore nego minorem; falsum enim est, quòd submersio non esset, nisi Angelus liberè omitteret auxilium præstare: Nam fingamus, Angelum non existere, adhuc submersio esset vi tempestatis, quin daretur tunc omissio libera Angeli; ergo submersio non potest dici effectus à voluntate

luntate Angeli dependens, & illi voluntarius; est tamen voluntarius Nauclero, & ab ejus libera omissione dependens non quidem physicè, sed moraliter; quia positâ obligatione in Nauclero impediendi submersionem, illi tribuitur morali æstimatione submersio, quamvis ea non pendeat physicè à voluntate Naucleri.

XI. OBJIC. 2. Effectus, puta submersio navis, sequitur per accidens ex omissione auxilii præstiti ab Angelo, qui non tenetur opem ferre; ergo talis omissio libera est causa per accidens submersionis; ergo submersio causatur ab exercitio libero voluntatis Angelicæ, & consequenter est voluntaria Angelo, licèt non teneatur illam impedire.

Confirm. Seclusâ obligatione succurrendi in Angelo, habetur connexio effectûs, puta submersionis, cum omissione auxilii, tanquam cum aliquó naturâ priori, & sine quó non esset; ergo habetur connexio dependentiæ tanquam à causa influente indirectè, & negativè, quod sufficit ad rationem voluntarii.

Resp. Submersionem esse effectum per accidens, non importare esse effectum absolutè, quia causa per accidens non est absolutè, & in rigore causa; ad rationem enim causæ essentialiter spectat, quòd per accidens consequitur ad omissionem liberam Angeli, cùm non sit revera effectus talis omissionis, non potest denominari physicè voluntaria Angelo, utpotè quæ physicè non dependet, ne mediatè quidem, à voluntate Angeli; nec potest dici voluntaria moraliter, seu Theologicè, cùm non præsupponatur in Angelo obligatio illam impediendi.

Ad confirm. *Distinguo antecedens*: Inter submersionem, & omissionem habetur connexio in genere non impedientis, *concedo*, in genere causantis aliquo modo submersionem, prout requiritur, ut ea dicatur in rigore voluntaria, *nego Antecedens, & Consequentiam.*

QUÆSTIO II.

An metus, Concupiscentia, & Ignorantia causent involuntarium?

I. PAucis perstringemus quæ fusè Theologi hac in re docent. Et primò circa metum sciendum, causam metus aliquando esse voluntariam, aliquando involuntariam; nam v.gr. qui ex metu Judicis legem observat, vult dari Judices, qui metum causant; contrà verò qui projicit merces ob metum naufragii, non vult tempestatem, quæ est causa metûs; unde in primo casu est voluntaria causa metûs, in secundo involuntaria. Præterea metus ipse nunquam est involuntarius directè, etiamsi causa metûs sit involuntaria; cùm enim metus sit actus voluntatis, eo ipso habet rationem voluntarii; esto reflexè possit quis metum nolle.

II. Dico nunc 1. Quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario, & involuntario. Ita communiter cum D. Th. prima secundæ, *qu.* 6. *art.* 6. & Philosopho 3. Eth. 1.

PROB. Qui v.g. projicit merces ob metum naufragii, vult merces projicere; ergo talis projectio facta ex metu est voluntaria: ex altera parte odit tanquam malam mercium projectionem, illámque nollet, secluso periculo naufragii; ergo est etiam involuntaria, & consequenter mixta ex voluntario, & involuntario.

III. Dico 2. Quæ fiunt ex metu, sunt magìs voluntaria, quàm involuntaria; unde dicuntur voluntaria simpliciter, involuntaria secundùm quid; Ita etiam communiter.

PROB. Quæ absolutè volumus, & solùm conditionatè nolumus sub hypothesi, quæ non datur, sunt magìs voluntaria, quàm involuntaria; imò sunt simpliciter voluntaria, & secundùm quid involuntaria; atqui quæ fiunt ex metu, ut est projectio mercium absolutè volumus, & nolumus tantùm pro hypothesi, quòd non esset pericu-

lum

lum naufragii;ergo sunt simpliciter voluntaria, & secundum quid involuntaria.

IV. OBJIC. 1. contra primam conclusionem: quæ fiunt ex metu, non fiunt spontè, sed invitè;ergo sunt simpliciter involuntaria. Prob. consequentia; quia quæ invitè facimus,nolentes facimus; sed quæ facimus nolentes sunt involuntaria; ergo quæ fiunt ex metu sunt involuntaria.

Confirm. Quæ violenter facimus, sunt involuntaria, quia facimus illa nolentes;sed quæ facimus ex metu,etiam facimus nolentes; ergo sunt etiam involuntaria.

Resp. Nego Consequentiam; ad probationem *Nego majorem*. Qui projicit merces ob metum, eas volens projicit, non nolens;quamvis invitè projiciat, & nolens conditionatè, si abesset periculum. Ad confirm. concessâ majori negatur minor;quæ enim facimus ex metu, facimus absolutè volētes,& solùm conditionatè ea nolumus.

V. OBJIC. 2. Contra secundam conclusionem. Qui ob metum gehennæ observat mandata, si nollet observantiam mandatorum in hypothesi,quod non esset gehenna,peccaret,& timor hic non esset laudabilis,& filialis sed servilis, & malus; quandoquidem *Oderunt peccare mali formidine pœna*; ergo quæ fiunt ex metu non sunt involuntaria secundùm quid.

Respondent communiùs 1. Tunc ea,quæ fiunt ex metu,esse involuntaria secundùm quid,quando causa metûs est nolita,non verò quando est volita,ut in casu argumenti;seu quando quæ fiunt ex metu, sunt mala,& tanquam mala odio habentur; unde pro hypothesi, quòd non esset metus ea nolumus, sicut est projectio mercium ob metum à tempestate incussum. At quando nec causam metûs volumus, nec odio habemus tanquam mala, quæ ex metu fiunt, nec ea nolumus pro hypothesi, quòd non daretur causa metûs (ut est observantia præceptorum posita ob metum gehennæ) tunc ea non sunt ullatenus involuntaria. Philosophus autem quando dicit, esse se-

cundùm quid involuntaria, quæ fiunt ex metu, loquitur de iis, quæ fiunt ex metu primo modo, & de iis propriè procedit conclusio.

Responderi potest 2. Etiam ea, quæ secundo modo fiunt ex metu, ut est observantia præceptorum ob metum gehennæ, esse secundum quid involuntaria, non quatenus ea nolumus pro hypothesi, quòd non detur causa metûs, sed quatenus fiunt cum aliquali displicentia ob difficultates, quas experimur in iis actionibus ob metum positis; unde nollemus eas difficultates experiri.

VI. Ex dictis sequitur 1. Quòd qui ob metum mortis legem pro eo casu obligantem violat, verè peccet, nisi metus sit adeò gravis, ut libertatem interimat: ratio est, quia in tali casu transgressio esset voluntaria, ac libera, & contra obligationem; ergo haberet quicquid requiritur ad rationem actionis peccaminosæ.

Sequitur 2. Contractus ob metum initos non esse invalidos ob defectum voluntarii; cùm metus non tollat rationem voluntarii simpliciter; quare siquando sunt invalidi, vel irritandi, aliunde id habetur; videlicet, vel ex natura aliquorum contractuum, qui, ut sint validi, requirunt, quòd sint plenè voluntarii absque ulla admixtione involuntarii; vel quia continent injustitiam; vel ex lege positiva illos irritante; vel ex aliis capitibus; idémque dicendum de votis.

VII. Citra concupiscentiam, seu actum appetitûs sensitivi dicendum, quòd si sit antecedens, seu actum voluntatis antecedat, tunc vel interimat libertatem (ut in actibus primo primis) si ità perturbet intellectum, ut non relinquat objectum proponi voluntati cum indifferentia; vel saltem libertatem minuat, ut in actibus secundo primis, quando scilicet passio, seu actus appetitûs sensitivi non est adeò vehemens, ut omninò libertatem interimat: Si verò concupiscentia sit consequens, seu consequatur actum voluntatis [ut si quis volens bibere excitet in appetitu sensitivo

sitivo desiderium vini, ut hilarius bibat.] tunc minuat libertatem. Ratio est, quia quando rapimur à concupiscentia in unam partem, minus liberi sumus ad partem oppositam; quamvis autem concupiscentia consequens minuat libertatem, auget tamen rationem voluntarii sumptā pro eo quod procedit à principio intrinseco cognoscente; quia actus voluntatis procedens ab intrinseco fertur majori impetu in objectum concupiscentiâ impellente; unde fit, quòd sentiamus in membris legem repugnantem legi mentis, ut loquitur Apost. quando volumus adversus concupiscentiam contraniti.

VIII. Denique circa ignorantiam paucis perstringo, quæ maximè sunt scitu digna, & necessaria. Triplex datur ignorantia pertinens ad voluntarium, antecedens, seu invincibilis; consequens, seu vincibilis; & concomitans, quæ potest tum esse vincibilis, tum invincibilis. Ignorantia antecedens, quæ antecedit opus tanquam ejus causa per accidens, seu tanquam removens prohibens, habetur quoties actus ex ignorantia factus non fieret, si abesset scientia, ut cùm quis occidit hominem invincibiliter putatum feram, quem non occideret, si sciret. Ignorantia consequens consequitur actum aliquem voluntatis nolentis eam repellere; & ideo dicitur vincibilis: hæc autem vel est affectata, ut cùm quis directè vult ignorare suam obligationem, puta inquirere, an qui occiditur, sit homo, ut possit liberius jacere sagittam juxta illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*; vel est crassa, seu supina, ut cùm quis nullam, aut fere nullam diligentiam adhibet ad veritatem assequendam; vel est non crassa, & generico nomine dicta Vincibilis, quando scilicet quis adhibet quidem diligentiam aliquam ad illam repellendam, sed non quanta requiritur. Ignorantia concomitans non est causa operis, adeoque non est antecedens; neq; consequitur ad actum ullum voluntatis, ideoque non est consequens, sed comitatur actū;

 & ha-

& habetur quando quis v. g. occidit inimicum, sive vincibiliter, seu invincibiliter putatum feram, eo tamen animo, ut si sciret ibi esse inimicum, adhuc occideret. His explicatis.

IX. Dico 1. Ignorantia antecedens, seu invincibilis causat simpliciter involuntarium secundùm omnes circumstantias ignoratas. Ità D. Tho. & communissimè.

PROB. Quia quando opus, quod ponitur non solùm ponitur à voluntate citra cognitionem objecti, sed etiam ponitur contra inclinationem voluntatis, tunc habetur involuntarium simpliciter; atqui occisio hominis v. g. si fiat ex ignorantia antecedente, non solùm ponitur citra cognitionem, quòd qui occiditur, est homo, sed etiam ponitur cum repugnantia, sive actuali, sive habituali voluntatis; quæ certè occisionem non poneret, si adverteret ibi esse hominem; ergo ignorantia *Antecedens* causat simpliciter involuntarium secundùm id, quòd ignoratur.

Hinc sequitur; hujusmodi ignorantiam excusare à peccato, & à pœnis peccatorum nempè à censuris, irregularitate, onere restitutionis &c. quia tamen inadvertentia, seu oblivio, est quædam ignorantia actualis (non secus ac ignorantia est quædam inadvertentia habitualis) ideo quod dicitur de ignorantia invincibili, dicendum etiam de inadvertentia, seu oblivione invincibili, sive ea sit juris, sive facti. Quare non incurrit v. g. excommunicationem latam in percussorem Clerici, tam qui invincibiliter ignorat seu non advertit, dari tale jus comminans censuram in percussorem Clerici, quæ dicitur ignorantia juris; quam qui invincibiliter ignorat, hunc, quem percutis, esse Clericum, quæ dicitur ignorantia facti.

X. Dico 2. Ignorantia consequens, seu vincibilis facit voluntarium simpliciter, si non sit causa actûs, seu reddit factum ex hac ignorantia procedentem simpliciter voluntarium; Si verò sit causa actûs; reddit illum involuntarium secundùm quid; e. g. si quis occidat hominem vincibiliter

cibiliter putatum feram, ità ut illum occideret, etiam si sciret, ignorantia ista reddit occisionem simpliciter voluntariam; si verò illum non occideret, si sciret, cùm non sit causa talis occisionis reddit occisionem secundùm quid involuntariam, ac proinde minùs peccaminosam.

Prob. Prima pars conclusionis, quia actio, putà occisio, morali judicio æquè imputatur voluntati sub ea ignorantia vincibili, ac si scienter poneretur; ergo occisio hominis sub illa ignorantia est simpliciter voluntaria. Secunda pars etiam patet, quia quatenus ignorantia ista est vincibilis, ac culpabilis; est simpliciter voluntaria tum secundùm se, tum secundùm effectum, quem trahit; quatenus verò est causa occisionis, in quantum occisio non fieret, si adverteretur, jam occisio est contraria voluntati sive actualiter, sive habitualiter; sed quod est contrarium voluntati, est involuntarium; ergo occisio ista simpliciter, & in causa est voluntaria, & secundùm quid involuntaria.

Sed rogabis, quomodo potest ignorantia esse causa occisionis, quæ non fieret, si adverteretur? Resp. esse causam per accidens, tanquam removens prohibens, sicut tenebræ nocturnæ dicuntur esse causa frigoris, quia removent lucem, qua causatur calor, & tollitur frigus; unde quia absente luce, frigus non impeditur, ideo carentia lucis dicitur causare per accidens frigus: eodem modo ignorantia dicitur esse causa occisionis, quatenus removet scientiam de homine, qui occiditur, qua posita impediretur occisio; unde cùm non detur scientia impeditiva occisionis, dicitur per accidens occisio causari ab ignorantia.

XI. Dico 3. Ignorantia concomitans neque causat voluntarium positivè, neque positivè involuntarium, sed solùm negativè voluntarium; quare occisio inimici invincibiliter putati fera, eo animo, quòd si adverteretur, ibi esse inimicum, adhuc occideretur, est tantùm negativè voluntaria.

Prob. Quod non sit voluntaria positivè; quia quod non

est cognitum, non est volitum, nec in se voluntarium; ergo quamvis hujusmodi occisio possit esse voluntaria indirectè, & in sua causa per accidens, nempe in ignorantia vincibili, non erit tamen positivè voluntaria ratione ignorantiæ concomitantis. Probatur etiam, quòd non sit positivè involuntaria; quia quod non est contra impetum voluntatis, non est positivè involuntarium, sed hujusmodi occisio non est contra impetum voluntatis, cùm supponatur voluntas disposita sive actualiter, sive habitualiter ad illum ibi occidendum, etiamsi sciret; ergo non est positivè involuntaria; unde remanet, quòd sit voluntaria privativè, seu non voluntaria.

XII. Objic. Si ignorantia causaret involuntarium, nullum peccatum esset voluntarium; quod est contra Damascenum *lib. 2. Orthodoxæ Fidei*; ubi docet, omne peccatum esse voluntarium. Probatur sequela, quia omne peccatum procedit ab ignorantia: siquidem *Omnis peccans est ignorans*; & Prover. 14. *Errant, qui operantur malum.*

Resp. Solam ignorantiam antecedentem causare involuntarium ex dictis; unde nullum peccatum procedit ex ignorantia antecedente, sed solùm ex consequente; quatenus ignoramus ea, quæ scire tenemur; Vel si aliquando procedit peccatum ex ignorantia antecedente, procedit ex illa solùm partialiter, quatenus, licèt cognoscamus, nos peccare, non cognoscimus tamen perfectè malitiam peccati; si enim hujusmodi malitia penetraretur, nunquam creatura peccaret; & in hoc sensu Scripturæ, Patres cum Philosopho asserunt, peccatum esse ex aliqua ignorantia. In forma *distinguo sequelam*, si omnis ignorantia causaret involuntarium, *concedo*, si aliqua, *nego sequelam*. Ad probationem pariter distinguo: omne peccatum procedit ex ignorantia antecedente, *nego*; vel consequente, vel partialiter antecedente, *concedo antecedens, & nego consequentiam.*

QUÆ-

QUÆSTIO III.

In quonam consistat libertas Arbitrii?

I. DIco 1. Liberum arbitrium bene definitur, *Potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & potest non agere.* Ità Suar. *lib.* 1. *cap.* 3. Coninch. *disp.* 2. & communiter Catholici, teste Alvarez *disp.* 105. de auxiliis.

Constat autem Conclusio ex Trident. sess. 6. *c.* 5. & *can.* 4. ubi dicitur, *Liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum posse dissentire, si velit.* Hinc D. Thom. 1. *p. qu.* 83. *art.* 4. & alii communiter docent, liberum arbitrium esse potentiam dominam suorum actuum, esse vim electivam, potentiam ad utrumlibet, &c.

II. Dico 2. Definitio isthæc, ut sit apta, intelligenda est in sensu composito; ità scilicet, ut positis omnibus requisitis ad agendum, possit voluntas cum iisdem componere tam actionem, quàm non actionem. Ità etiam communiter contra Alvarez, & alios Thomistas apud Coninch. *loc. cit.* putantes, stare libertatem cum præmotione physica; etenim per Thomistas, in sensu composito præmotionis prærequisitæ ad assensum stat potentia ad non agendum, seu ad dissensum, qui ponatur in sensu diviso ab ea præmotione, quin debeat posse cum præmotione componi dissensus, seu omissio consensûs.

PROB. Conclusio, quia Tridentinum loc. laud. dicit, *Posse liberum arbitrium à Deo motum dissentire; si velit*: & *sess.* 6. *cap.* 5. explicans concordiam libertatis cum gratia docet, hominem posse abjicere inspirationem Spiritûs Sancti; atqui hæc verba Tridentini *posse dissentire, posse abjicere,* clarè explicant libertatem non stare, nisi juxta sensum compositum à nobis explicatum, non verò juxta sensum compositum Thomisticum; ergo definitio libertatis juxta eum sensum intelligenda est. *Probatur minor*, quia ille dicitur dissentire, qui non consentit excita-

tioni existenti, non verò excitationi non existenti, atque adeò potest cum excitatione conjungere dissensum, non verò potentiam ad dissensum in sensu diviso. Pariformiter ille dicitur aliquid abjicere, qui rem oblatam respuit, unde in sensu composito inspirationis debet posse conjungi ejus abjectio, seu dissensus. Hinc D. Thom. quodlibeto 1. *art.* 1. *ad* 2. hæc habet. *Propter hoc, quòd vis rationalis se habet ad opposita, ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* ergo ex D. Thom. voluntas dicitur libera, eò quòd possit resistere motioni Divinæ, quod fert posse componere cum Divina motione negationem consensûs. Aliter si negatio consensûs esset, quando non datur motio, non diceretur voluntas illi resistere, sic non dicitur quis resistere virtuti tractivæ, si non detur actu vis tractiva, cui obluctetur.

Confir. Si satis esset ad libertatem, quòd in sensu composito prædeterminationis ad assensum stare possit solùm potentia ad ponendum dissensum in sensu diviso à prædeterminatione, sequeretur, quòd etiam gratia Calvinistica salvaret libertatem; nec ea à locutionibus Tridentini configeretur, nunquam enim Hæretici negârunt, quòd cum inspiratione Divina determinante ad assensum stet potentia ad dissensum ponendum in sensu diviso à tali inspiratione, seu quòd non possimus in sensu diviso à Gratia dissentire Deo vocanti; quis enim adeò hebes, ut non videat actum bonum; ac supernaturalem poni non posse, non præsuppositâ Divinâ excitatione supernaturali? Quare non videntur aptè satisfacere Thomistæ dicendo, locutiones Tridentini, & D. Thom. intelligendas esse de potentia resistendi materialiter, hoc est de potentia simpliciter non ponendi in sensu diviso actum, ad quem movet excitatio, non de potentia resistendi formaliter, id est conjungendi non actum cum excitatione ad actum; nam si voluntas non potest omittere actum, seu pone-

re

re dissensum in sensu composito excitationis, in nullo bono sensu dicitur resistere excitationi.

Ratio à priori est; quia ad perfectam libertatem indifferentiæ (quam in natura lapsa dari, infra ostendemus contra Jansenium, & Bajum, qui solùm admittunt libertatem à coactione) requiritur potentia proxima, & expedita ad utramque partem contradictionis, atqui ad hoc ut habeatur potentia expedita, debet intelligi cum omnibus prærequisitis ad agendum, quæ non sunt in nostra potestate; ità ut cum iis possit componere tam actum, quàm non actum; aliter omnes actus nostri necessarii dici possent liberi, ut patet consideranti; ergo ad libertatem indifferentiæ requiritur, ut potentia, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, vel non agere in sensu composito, non in sensu diviso.

III. Objic. 1. Plura sunt prærequisita ad agendum ex parte voluntatis, quæ tamen non possunt conjungi cum omissione actûs, nec tamen obstant libertati; ergo falsum est, quòd potentia libera debeat posse componere cum omnibus requisitis tam agere, quàm non agere. Antecedens probatur primò, quia ut voluntas possit ponere actum liberum, putà amorem, requiritur concursus, seu decretum Dei de conccurrendo ad amorem. Secundò requiritur efficax imperium intellectûs. Tertiò determinatio voluntatis, quâ ipsa se determinet ad agendum. Quartò prædefinitio actuum bonorum. Quintò gratia Dei efficax: quæ omnia ità prærequiruntur ad actionem, ut non possint cum non actione componi, nec libertati officiunt; ergo.

IV. ***Resp. nego antecedens. Ad probationem*** dico ad primum: In potentia libera non prærequiri ex parte actûs primi concursum determinatum ad actum, sed concursum indifferentem ad utrumlibet, & decretum de exhibendo hoc concursu indifferenti; quæ omnia sunt compossibilia cum non actione: Concursus verò Dei determinatus in actu secundo ad amorem v. g. non prærequiritur ad amorem, sed identificatur cum ipsa actione, quâ proce-

procedit amor (& probabilius cum eodem amore, si hic non procedat per actionem distinctam) unde licèt sit incompossibilis cum non actione, non obstat libertati.

V. Ad secundum. Imperium intellectûs, quo voluntas determinetur ad actum liberum, non prærequiritur ad omnes actus liberos voluntatis; & quando illud datur, si in potestate voluntatis est applicare intellectum ad ponendum hujusmodi imperium, non verò ad eliciendum actum imperatum, tunc datur libertas in voluntate solùm ad determinandum intellectum ad producendum imperium, quin detur libertas immediata ad actum imperatum; si verò (ut nonnulli putant) sit in potestate voluntatis tam determinare intellectum ad imperium, quàm seipsam ad actum, tunc habetur libertas immediata etiam ad actum, sed imperium non erit prærequisitum; quod hìc supponendum est.

VI. Ad tertium. Voluntas determinatur ad agendum in actu secundo per ipsam actionem, quæ, ut diximus, probabilius identificatur cum ipso actu; unde licèt determinatio voluntatis sit incompossibilis cum non actu, non spectat tamen ad prærequisita ex parte actûs primi. Et quamvìs hoc ipsum doceant Thomistæ Recentiores de præmotione physica, quòd scilicet se teneat ex parte actûs secundi; non verò ex parte actûs primi; sicut per nos ipsa actio, & determinatio voluntatis, quâ seipsam determinat: At in sententia Thomistarum omnium, sive dicatur prædeterminatio se tenere ex parte actûs primi, sive ex parte actûs secundi (quod in casu erit quæstio de voce) inconcussum est, quòd deficiente prædeterminatione, actus liber prodire non possit ex defectu alicujus prærequisiti, non secùs ac in nostra sententia sine concursu indifferenti Dei: ideo enim à Thomistis voluntas dicitur à Deo prædeterminari, non verò determinari, quia in priori ad determinationem voluntatis dari debet ista prædeterminatio, tanquam prærequisitum; ergo ut stet libertas cum

cùm hac prædeterminatione prærequisita, deberet cum illa esse compossibilis tam actio, quàm non actio, sicut est compossibilis per nos cum concursu indifferenti.

Neque dicant Thomistæ, non officere libertati præmotionem esse prærequisitam ad actum, & esse incompossibilem cum non actu, quia ex August. *Deus magis continet in se voluntates nostras, quàm ipsi nostras*; unde si determinatio ad actum liberum proveniens à voluntate non officit libertati, quamvìs sit incompossibilis cum non actu, quia ab ipsamet voluntate procedit, neque officiet libertati prædeterminatio, quæ procedit à Deo continente in se perfectiori modo voluntates nostras: Præsertim quia Deus est primum ens, prima causa, primus motor; unde sicut ad esse creaturæ prærequiritur esse Dei, ità ad actionem, & motum creaturæ prærequiritur actio, & motio Dei.

Nam contra est, quia si ad determinationem liberam creaturæ prærequireretur prædeterminatio Dei, eo ipso potentia libera creata sub hoc prærequisito non posset componi cum non actu: ergo ex dictis non esset libera. Verum quidem est, Deum continere voluntates nostras in se ipso perfectiori modo, quàm sint in nobis, sed hoc solùm facit, quòd possit Deus ineluctabiliter à nostra voluntate actum extorquere, vel necessarium, prædeterminando ad illum, vel liberum, exhibendo auxilium indifferens prævisum efficax; non tamen facit, quòd possit actum liberum extorquere prædeterminando ad illum: sicut non potest è contra actum necessarium extorquere præbendo omnia comprincipia indifferentia. Quòd verò Deus sit primum ens, prima causa, sequitur solùm, quòd causa secunda pendeat à Deo tum in essendo, tum in operando, quatenus operationem ponere non potest, nisi præhabeat à Deo esse, & sibi præofferatur concursus ad agendum; at non proinde Deus debet ad actum liberum prædeterminare; nam etiamsi voluntas se determinet, &

eligat

eligat amorem præ odio, & in hoc sensu creatura sit primum determinans, seu primum eligens, non per hoc creatura erit primum operans; cùm non operetur, nec se determinet per operationem, nisi ratione virtutis à Deo acceptæ ad operandum, ac se determinandum.

Confirm. Hæc omnia, quia quamvis à Thomistis dicatur prædeterminatio se habere perinde ac actio distincta ab actu libero, & ideo se tenere ex parte actûs secundi, at si actio, quâ ponitur actus, non sit in manu voluntatis, nec actus dicitur esse in manu voluntatis, seu liber; quis enim dixerit, Petrum v. g. liberè sedere, si ab alio determinetur ad sedendum? ergo cùm prædeterminatio ad actum non sit in manu voluntatis, actus prædeterminatus non erit liber.

VII. Ad quartum: præfinitio actûs boni, si antecedat scientiam mediam, in mea sententia libertatem violabit, quamvis nonnulli Recentiores id negent, quia scilicet hujusmodi prædefinitio, quamvis sit incompossibilis cum non actu, & antecedat actum, non est tamen prærequisita ad illum; unde non se tenet ex parte actûs primi proximi, sed remoti. Verùm quicquid sit de hac sententia, de qua in tractatu de gratia, dicimus, prædefinitionem consequentem ad scientiam mediam nullatenus libertatem violare, quia eo ipso, quod consequitur scientiam mediam de actu, consequitur ipsum actum, quem supponit prævisum per talem scientiam conditionatam, hoc est sub hypothesi, quod detur tale auxilium. Quare quando Deus vult, seu prædefinit sub eo auxilio prævisо efficaci actum, tunc actus adæquatè procedit ab eo auxilio indifferenti, non verò à prædefinitione, quæ nec est causa actûs, nisi mediata, nec est prærequisita ad illum; unde libertati non obstat; sicut nec obstat libertati actûs ejus præscientia. Hinc sicuti si peccatum Antichristi v. gr. ab æterno à Deo prævisum non poneretur, non falsificaretur Dei præscientia, sed talis præscientia non præfuisset; ità

ità si non poneretur actus prædefinitus, non frustraretur prædefinitio, sed ea non præfuisset. Et quamvis sola præfinitio videatur causare actum præfinitum, non verò præscientia actum præscitum; non per hoc prædefinitio consequens scientiam mediam libertatem violat; quia Deus præfiniendo actum, solùm vult ponere auxilium indifferens ex intentione actûs inde secuturi; ità ut præfinitio Divina nullatenus influat immediatè in actum; cùm hic prodeat adæquatè ab auxilio indifferenti, perinde ac si Deus cæco modo illud contulisset; nec ullo pacto modum operandi voluntatis immutat per prædefinitionem, ut docent Suar., Granad., Ruiz; Amic., Arriag. contra Vasquez, Alarcon, Errice; quod etiam in de Gratia examinandum.

VII. Ad ultimum. Gratia efficax in actu primo, quæ prærequiritur ad operationem liberam voluntatis creatæ, sumpta materialiter, & specificativè ità antecedit actum liberum, ut possit etiam cum non actu componi; at sumpta formaliter, & reduplicativè, seu prout conditionatè prævisa effectum habitura, non antecedit actum, nec est prærequisita, sed potiùs ad actum consequitur, quem supponit prævisum, & conditionatè futurum; unde libertati non officit. Etenim gratia efficax in quantum efficax in actu primo præter auxilium indifferens, importat etiam prævisionem actûs futuri conditionatè, si detur illud auxilium, & sub hac ratione est incompossibilis cum non actu sine læsione libertatis: Sicut enim voluntas v.g. amans specificativè sumpta potest odisse, secùs verò sumpta reduplicativè, seu prout importat potentiam liberam simul cum amore, quin per hoc amor officiat libertati; ità gratia efficax specificativè sumpta potest componi cum dissensu, non verò sumpta reduplicativè, prout importans auxilium simul cum prævisione per scientiam mediam, quod esset conjungendum cum consensu, si daretur, quin per hoc gratia efficax opponatur libertati;

quan-

quandoquidem prævisio actûs, per quam gratia efficax formaliter sumpta constituitur, non antecedit, sed supponit ipsum actum liberum, & ad illum consequitur; quod fusiùs in de Gratia *disp.* 3. ubi directè prædeterminatio Bagneziana impugnabitur, & ostendetur, gratiam efficacem in actu primo constitui per ipsam entitatem gratiæ, seu auxilii indifferentis, & per futuritionem conditionatam consensûs, seu per scientiam mediam de illo; gratiam verò efficacem in actu secundo constitui per auxilium indifferens simul cum ipso consensu, seu cum cooperatione voluntatis liberè se determinantis ad consensum, exhibito à Deo concursu indifferenti.

IX. OBJIC. 2. Gratia sanctificans ità est prærequisita ad meritum de condigno, ut non possit componi cum demerito, quin tamen hujusmodi incompossibilitas obstet libertati; ergo ad libertatem non requiritur, quòd omnia prærequisita ad actum componi possint cum non actu.

Confirm. Quia Prædestinatio est prærequisita ad salutem, & est incompossibilis cum damnatione, nec tollit libertatem ad salutem procurandam; ergo ut prius.

Resp. Gratiam sanctificantem non esse prærequisitam ad actum de condigno meritorium specificativè sumptum, sed esse requisitam ad actum meritorium reduplicativè; sub qua ratione talis actus non est nobis liber, cùm non sit liberum nobis efficere, quòd actus noster sit meritorius de condigno; ad hoc enim requiritur Gratia, quam habere non possumus, nisi ex Divina benignitate, ac liberalitate; & in præsenti providentia solùm mediatè illa est libera nobis in causa, videlicet in contritione, aut in susceptione Sacramenti.

Ad confirm. Prædestinatio (non secùs ac prædefinitio consequens scientiam mediam) cùm fiat dependenter à prævisione meritorum, est in potestate prædestinati; quia non est prærequisita ex parte libertatis, nec influit in opera

ra meritoria, nisi dependenter ab auxiliis indifferentibus. Quare sicut potest prædestinatus non ponere operationes meritorias liberas, ad quas consequitur prædefinitio consequens, & prædestinatio, ità potest impedire indirectè hujusmodi prædefinitionem, & suam prædestinationem: Ad eum modum quo Antichristus potens non peccare, potest indirectè impedire præscientiam peccati, & suam Reprobationem. Verum quidem est, quòd nemo salvabitur, qui non sit ab æterno prædestinatus; at hinc non sequitur, quòd prædestinatio sit prærequisita ex parte libertatis, ità ut influat in opera meritoria, cùm solùm prærequiratur ex perfectione Divinæ voluntatis, & providentiæ, ut dicemus in de Gratia *disp.* 2. *qu.* 2. ostendendo contra nonnullos Recentiores, quòd in omni providentia requiratur prædefinitio actûs boni consequens ad scientiam mediam: cæterùm sicut nemo damnabitur, quin præfuerit ab æterno præscientia suorum delictorum; nec tamen hæc præscientia officit libertati voluntatis creatæ; quia non prærequiritur ex parte libertatis, ut influat in actus malos, sed prærequiritur ex perfectione intellectûs Divini; ità nemo salvabitur, quin fuerit ab æterno prædestinatus; neque officit libertati talis prædestinatio.

QUÆSTIO IV.

Utrùm libertas sit actui intrinseca, & essentialis, an accidentalis, & extrinseca?

I. ESse extrinsecam, & accidentalem actui, docent Vasq. in 1. 2. *disp.* 34. *cap.* 3. Salas, Ovied. Arriag. *disp.* 8. *de anima sect.* 4. Esse verò accidentalem actui, sed essentialem actioni, docet Lincæus, & videtur consentire Suar. in 1. 2. *tract.* 2. *disp.* 1. *num.* 21. Demum esse actui essentialem, docet Hurta. *disp.* 15. *de anima sect.* 2. Maur., Espar., Pallav., Requef., & alii Recentiores; Actus tamen externos non esse essentialiter liberos, docent communissimè; nam actus externus, v.g. men-

tiendi seu blasphemandi, idem omnino intrinsece invariatus, potest imperari ab insano per volitionem necessariam & ab ea denominari actus necessarius, & potest deinde imperari ex deliberatione ab homine utente ratione, & sic denominari liber. Utrùm autem pariformiter idem actus internus prodire possit tum à potentia volitiva libera seu prædita omnibus requisitis ad agendum, vel non agendum, ut sunt judicium indifferens, & concursus Dei paratus ad utramque partem, & sic denominari liber; tum à potentia volitiva determinata ad unum, & sic denominari per denominationem partim intrinsecam, identificatam cum actu, & partim extrinsecam identificatam cum potentia, actus necessarius? lis est apud Doctores. Qui docent, libertatem esse actui intrinsecam, & essentialem, dicunt, in actu procedente à potentia libera dari tendentiam quamdam specialem, quæ non reperitur in actu necessario, sicuti datur specialis tendentia in actu desiderii, quæ non habetur in actu gaudii; & specialis tendentia in actu scientifico; quæ non datur in actu opinativo. Qui verò docent, libertatem esse actui accidentalem, docent, eundem actum posse è libero evadere necessarium, & è contra per meram variationem potentiæ modò indifferentis ad utramque partem, modò determinatæ ad unam: Sicuti quia actui de objecto contingenti veritas est accidentalis, & per denominationem partim intrinsecam, partim extrinsecam potest idem actus judicativus, v. gr. Petrus sedet, non solùm esse aut verus, si Petrus sedeat, aut falsus, si non sedeat; sed etiam potest juxta multorum sententiam aliquando mutari de vero in falsum.

II. Dico equidem, libertatem cuivis actui libero esse essentialem, unde nequit actus transire de libero in necessarium; aut è converso.

Explicatur conclusio exemplo actûs desiderii: Hic actus ità essentialiter est desiderii, ut non possit evadere actus gaudii per meram variationem extrinsecam objecti,

quòd

quòd de absente fiat præsens; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu desiderii relatè ad bonum absens, est illi intrinseca, & essentialis, atque adeò omnino diversa à tendentia, quæ est in actu gaudii relatè ad bonum præsens. Eodem pacto dicimus, actum liberum esse essentialiter liberum, nec posse evadere necessarium per meram varietatem extrinsecam aut judicii indifferentis, aut concursûs Dei parati ad utramque partem; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu libero repudiante partem oppositam, est pariter intrinseca, & essentialis; Et sicut desiderium non est sola prosecutio objecti, quandoquidem in hoc convenit cum gaudio; sed est pariter quidam motus animi tendentis in bonum absens, per quem intrinsecè à gaudio discriminatur: ità dicimus, actum liberum, ex. gr. amorem temperantiæ, non esse solùm prosecutionem temperantiæ, in qua convenit cum amore necessario ejusdem boni, sed etiam esse talem tendentiam in bonum temperantiæ, ut simul respiciat bonum delectabile oppositum intemperantiæ, repudiando illud; & per hujusmodi tendentiam intrinsecè discriminari ab amore temperantiæ necessario, & esse pugnacem, & contentiosum.

Prob. conclusio sufficienter explicata, quia exercitium libertatis, seu libertas in actu secundo, est prælatio, seu præelectio unius boni, puta temperantiæ præ altero incompossibili, puta præ bono delectabili opposito intemperantiæ, quod postponitur, ac repudiatur; atqui hæc prælatio, & præelectio est essentialiter intrinseca actui libero; ergo libertas in actu secundo est actui intrinseca, & essentialis. Major est certa. Minor probatur, quia in actu libero præferente unum bonum alteri opposítum, habetur diversus modus tendendi (experientiâ etiam teste) ac in actu necessario; per actum enim necessarium voluntas rapitur à bono ineluctabiliter; per actum verò liberum voluntas veluti hinc inde abripitur, &

tantùm vi suâ determinatur ad amplexum unius boni, & repudium alterius; quod repudium ideo dici solet virtuale, quia non est odium formale, sed virtuale alterius boni repræsentati ut mali, ratione incompossibilitatis cum priori bono; Est tamen hujusmodi repudium quædam formalis resistentia, & contrantenitia allicientiæ quæ habetur à bono, quod repudiatur. Porro hæc resistentia cum victoria voluntatis explicatur per particulam, *Quamvìs*; nam voluntas liberè amans v. gr. temperantiam, veluti dicit, *Prosequor temperantiam, quamvìs alliciar etiam à bono delectabili intemperantiæ, quod nolo prosequi.* Quod ulteriùs explicari potest exemplo materiali; sicut enim si quis ex.gr. indutus ferro trahatur hinc inde à magnete resistibiliter, & velit in alteram partem se movere, certè experitur in motu quandam vitalem resistentiam virtuti magneticæ in partem adversam attrahenti, quam non experiretur, si solùm à magnete traheretur versùs illam partem, ad quam movetur; ità si quis hinc inde alliciatur à duobus bonis incompossibilibus, dum vult prosequi bonum A, experitur pugnam, ac resistentiam quandam voluntatis allicientiæ boni B, quam pugnam non experiretur, si tantùm à bono A per actum necessarium traheretur. Breviter: prælatio, & præelectio unius partis cum renitentia, & repudio alterius est actui libero essentialis; non secùs ac resistentia vitalis virtuti magneticæ; ergo libertas est actui essentialis.

III. Confirm. Conclusio duplici paritate; & primò quidem scientiæ, & opinionis; nam actus scientiæ, & actus opinionis relatè ad idem objectum, non discriminantur solùm extrinsecè, quia scilicet actus scientiæ præsupponit cognitionem claram, & opinio obscuram; sed etiam intrinsecè, etiamsi sit uterque actus ex eodem motivo diversimodè cognito; cùm scientia sit prosecutio veri firma, opinio verò trepida saltem virtualiter, unde est amplexus unius partis cum resistentia, & contranitentia al-

teri

teri parti, trahenti in partem oppositam; ergo etiam actus liber discriminatur à necessario per tendentias diversas explicatas. Ubi advertis, quòd sicut actus opinativus essentialiter, & intrinsecè differt à scientifico, non solùm si dicat trepidationem actualem, sed etiam si habeat radicalem; quia tendentia illa in objectum negativè firma, est quædam exercita resistentia parti oppositæ, & explicatur à logicis per particulam *Quamvis*, quia opinans veluti dicit, Adhæreo huic objecto, quamvis etiam in alteram partem incliner, ut proinde verser in periculo errandi: ità actus liber essentialiter differt à necessario, non solùm si repudiet formaliter actu fugæ bonum incompossibile, sed etiam si repudiet virtualiter, quia repudium virtuale fert quamdam resistentiam allicientiæ boni oppositi, quæ pariter explicatur per ly, Quamvis incliner in alteram partem.

Secundò confirmatur paritate adductâ desiderii, & gaudii importantium tendentias in idem objectum essentialiter diversas. Certè si bonum absens, quod desideratur, evadat præsens, non posset idem actus desiderii invariatus evadere gaudium per solam variationem extrinsecam absentiæ in præsentiam; ergo si bonum temperantiæ ametur amore libero sub judicio indifferenti, non potest eodem actu amari necessariò, per hoc præcisè, quòd varietur extrinsecè judicium indifferens, nec amor Dei liber potest invariatus prodire à visione beatifica, & denominari necessarius. *Prob. consequentia*, Ideo primum, quia in desiderio est quidam motus proprius desiderii exigens essentialiter absentiam objecti, quamvis absentia nullatenus influat in actum, unde variatâ absentiâ, tollitur ille motus proprius desiderii, & succedit novus actu, qui sit gaudium, atqui eodem pacto in actu libero habetur non solùm prosecutio objecti A, sed quædam resistentia objecto B incompossibili, quod repudiatur; quæ reperiri non potest in voluntate, quando non est libera ad utramque

 par-

procedit amor (& probabilius cum eodem amore, si hic non procedat per actionem distinctam) unde licèt sit incompossibilis cum non actione, non obstat libertati.

V. Ad secundum. Imperium intellectûs, quo voluntas determinetur ad actum liberum, non prærequiritur ad omnes actus liberos voluntatis; & quando illud datur, si in potestate voluntatis est applicare intellectum ad ponendum hujusmodi imperium, non verò ad eliciendum actum imperatum, tunc datur libertas in voluntate solùm ad determinandum intellectum ad producendum imperium, quin detur libertas immediata ad actum imperatum; si verò (ut nonnulli putant) sit in potestate voluntatis tam determinare intellectum ad imperium, quàm seipsam ad actum, tunc habetur libertas immediata etiam ad actum, sed imperium non erit prærequisitum; quod hìc supponendum est.

VI. Ad tertium. Voluntas determinatur ad agendum in actu secundo per ipsam actionem, quæ, ut diximus, probabilius identificatur cum ipso actu; unde licèt determinatio voluntatis sit incompossibilis cum non actu, non spectat tamen ad prærequisita ex parte actûs primi. Et quamvìs hoc ipsum doceant Thomistæ Recentiores de præmotione physica, quòd scilicet se teneat ex parte actûs secundi; non verò ex parte actûs primi; sicut per nos ipsa actio, & determinatio voluntatis, quâ seipsam determinat: At in sententia Thomistarum omnium, sive dicatur prædeterminatio se tenere ex parte actûs primi, sive ex parte actûs secundi (quod in casu erit quæstio de voce) inconcussum est, quòd deficiente prædeterminatione, actus liber prodire non possit ex defectu alicujus prærequisiti, non secùs ac in nostra sententia sine concursu indifferenti Dei: ideo enim à Thomistis voluntas dicitur à Deo prædeterminari, non verò determinari, quia in priori ad determinationem voluntatis dari debet ista prædeterminatio, tanquam prærequisitum; ergo ut stet libertas cum

cum hac prædeterminatione prærequisita, deberet cum illa esse compossibilis tam actio, quàm non actio, sicut est compossibilis per nos cum concursu indifferenti.

Neque dicant Thomistæ, non officere libertati præmotionem esse prærequisitam ad actum, & esse incompossibilem cum non actu, quia ex August. *Deus magis continet in se voluntates nostras, quàm ipsi nostras*; unde si determinatio ad actum liberum proveniens à voluntate non officit libertati, quamvis sit incompossibilis cum non actu, quia ab ipsamet voluntate procedit, neque officiet libertati prædeterminatio, quæ procedit à Deo continente in se perfectiori modo voluntates nostras: Præsertim quia Deus est primum ens, prima causa, primus motor; unde sicut ad esse creaturæ prærequiritur esse Dei, ità ad actionem, & motum creaturæ prærequiritur actio, & motio Dei.

Nam contra est, quia si ad determinationem liberam creaturæ prærequireretur prædeterminatio Dei, eo ipso potentia libera creata sub hoc prærequisito non posset componi cum non actu: ergo ex dictis non esset libera. Verum quidem est, Deum continere voluntates nostras in seipso perfectiori modo, quàm sint in nobis, sed hoc solùm facit, quòd possit Deus ineluctabiliter à nostra voluntate actum extorquere, vel necessarium, prædeterminando ad illum, vel liberum, exhibendo auxilium indifferens prævisum efficax; non tamen facit, quòd possit actum liberum extorquere prædeterminando ad illum: sicut non potest è contra actum necessarium extorquere præbendo omnia comprincipia indifferentia. Quòd verò Deus sit primum ens, prima causa, sequitur solùm, quòd causa secunda pendeat à Deo tum in essendo, tum in operando, quatenus operationem ponere non potest, nisi præhabeat à Deo esse, & sibi præofferatur concursus ad agendum; at non proinde Deus debet ad actum liberum prædeterminare; nam etiamsi voluntas se determinet, &

eligat

eligat amorem præ odio, & in hoc sensu creatura sit primum determinans, seu primum eligens, non per hoc creatura erit primum operans; cùm non operetur, nec se determinet per operationem, nisi ratione virtutis à Deo acceptæ ad operandum, ac se determinandum.

Confirm. Hæc omnia, quia quamvìs à Thomistis dicatur prædeterminatio se habere perinde ac actio distincta ab actu libero, & ideo se tenere ex parte actûs secundi, at si actio, quâ ponitur actus, non sit in manu voluntatis, nec actus dicitur esse in manu voluntatis, seu liber; quis enim dixerit, Petrum v. g. liberè sedere, si ab alio determinetur ad sedendum? ergo cùm prædeterminatio ad actum non sit in manu voluntatis, actus prædeterminatus non erit liber.

VII. Ad quartum: præfinitio actûs boni, si antecedat scientiam mediam, in mea sententia libertatem violabit, quamvìs nonnulli Recentiores id negent, quia scilicet hujusmodi prædefinitio, quamvìs sit incompossibilis cum non actu, & antecedat actum, non est tamen prærequisita ad illum; unde non se tenet ex parte actûs primi proximi, sed remoti. Verùm quicquid sit de hac sententia, de qua in tractatu de gratia, dicimus, prædefinitionem consequentem ad scientiam mediam nullatenus libertatem violare, quia eo ipso, quod consequitur scientiam mediam de actu, consequitur ipsum actum, quem supponit prævisum per talem scientiam conditionatam, hoc est sub hypothesi, quod detur tale auxilium. Quare quando Deus vult, seu prædefinit sub eo auxilio præviso efficaci actum, tunc actus adæquatè procedit ab eo auxilio indifferenti, non verò à prædefinitione, quæ nec est causa actûs, nisi mediata, nec est prærequisita ad illum; unde libertati non obstat; sicut nec obstat libertati actûs ejus præscientia. Hinc sicuti si peccatum Antichristi v. gr. ab æterno à Deo prævisum non poneretur, non falsificaretur Dei præscientia, sed talis præscientia non præfuisset;

ità

ità si non poneretur actus prædefinitus, non frustraretur prædefinitio, sed ea non præfuisset. Et quamvis sola præfinitio videatur causare actum præfinitum, non verò præscientia actum præscitum; non per hoc prædefinitio consequens scientiam mediam libertatem violat; quia Deus præfiniendo actum, solùm vult ponere auxilium indifferens ex intentione actûs inde secuturi; ità ut præfinitio Divina nullatenus influat immediatè in actum; cùm hic prodeat adæquatè ab auxilio indifferenti, perinde ac si Deus cæco modo illud contulisset; nec ullo pacto modum operandi voluntatis immutat per prædefinitionem, ut docent Suar., Granad., Ruiz; Amic., Arriag. contra Vasquez, Alarcon, Errice; quod etiam in de Gratia examinandum.

VII. Ad ultimum, Gratia efficax in actu primo, quæ prærequiritur ad operationem liberam voluntatis creatæ, sumpta materialiter, & specificativè ità antecedit actum liberum, ut possit etiam cum non actu componi; at sumpta formaliter, & reduplicativè, seu prout conditionatè prævisa effectum habitura, non antecedit actum, nec est prærequisita, sed potiùs ad actum consequitur, quem supponit prævisum, & conditionatè futurum; unde libertati non officit. Etenim gratia efficax in quantum efficax in actu primo præter auxilium indifferens, importat etiam prævisionem actûs futuri conditionatè, si detur illud auxilium, & sub hac ratione est incompossibilis cum non actu sine læsione libertatis: Sicut enim voluntas v.g. amans specificativè sumpta potest odisse, secùs verò sumpta reduplicativè, seu prout importat potentiam liberam simul cum amore, quin per hoc amor officiat libertati; ità gratia efficax specificativè sumpta potest componi cum dissensu, non verò sumpta reduplicativè, prout importans auxilium simul cum prævisione per scientiam mediam, quod esset conjungendum cum consensu, si daretur, quin per hoc gratia efficax opponatur libertati;

quan-

quandoquidem prævisio actûs, per quam gratia efficax formaliter sumpta constituitur, non antecedit, sed supponit ipsum actum liberum, & ad illum consequitur; quod fusiùs in de Gratia *disp.* 3. ubi directè prædeterminatio Bagneziana impugnabitur, & ostendetur, gratiam efficacem in actu primo constitui per ipsam entitatem gratiæ, seu auxilii indifferentis, & per futuritionem conditionatam consensûs, seu per scientiam mediam de illo; gratiam verò efficacem in actu secundo constitui per auxilium indifferens simul cum ipso consensu, seu cum cooperatione voluntatis liberè se determinantis ad consensum, exhibito à Deo concursu indifferenti.

IX. OBJIC. 2. Gratia sanctificans ità est prærequisita ad meritum de condigno, ut non possit componi cum demerito, quin tamen hujusmodi incompossibilitas obstet libertati; ergo ad libertatem non requiritur, quòd omnia prærequisita ad actum componi possint cum non actu.

Confirm. Quia Prædestinatio est prærequisita ad salutem, & est incompossibilis cum damnatione, nec tollit libertatem ad salutem procurandam; ergo ut prius.

Resp. Gratiam sanctificantem non esse prærequisitam ad actum de condigno meritorium specificativè sumptum, sed esse requisitam ad actum meritorium reduplicativè; sub qua ratione talis actus non est nobis liber, cùm non sit liberum nobis efficere, quòd actus noster sit meritorius de condigno; ad hoc enim requiritur Gratia, quam habere non possumus, nisi ex Divina benignitate, ac liberalitate; & in præsenti providentia solùm mediatè illa est libera nobis in causa, videlicet in contritione, aut in susceptione Sacramenti.

Ad confirm. Prædestinatio (non secùs ac prædefinitio consequens scientiam mediam) cùm fiat dependenter à prævisione meritorum, est in potestate prædestinati; quia non est prærequisita ex parte libertatis, nec influit in opera

ra meritoria, nisi dependenter ab auxiliis indifferentibus. Quare sicut potest prædestinatus non ponere operationes meritorias liberas, ad quas consequitur prædefinitio consequens, & prædestinatio, ità potest impedire indirectè hujusmodi prædefinitionem, & suam prædestinationem: Ad eum modum quo Antichristus potens non peccare, potest indirectè impedire præscientiam peccati, & suam Reprobationem. Verum quidem est, quòd nemo salvabitur, qui non sit ab æterno prædestinatus; at hinc non sequitur, quòd prædestinatio sit prærequisita ex parte libertatis, ità ut influat in opera meritoria, cùm solùm prærequiratur ex perfectione Divinæ voluntatis, & providentiæ, ut dicemus in de Gratia *disp.* 2. *qu.* 2. ostendendo contra nonnullos Recentiores, quòd in omni providentia requiratur prædefinitio actûs boni consequens ad scientiam mediam: cæterùm sicut nemo damnabitur, quin præfuerit ab æterno præscientia suorum delictorum; nec tamen hæc præscientia officit libertati voluntatis creatæ; quia non prærequiritur ex parte libertatis, ut influat in actus malos, sed prærequiritur ex perfectione intellectûs Divini; ità nemo salvabitur, quin fuerit ab æterno prædestinatus; neque officit libertati talis prædestinatio.

QUÆSTIO IV.

Utrùm libertas sit actui intrinseca, & essentialis, an accidentalis, & extrinseca?

I. ESse extrinsecam, & accidentalem actui, docent Vasq. in 1. 2. *disp.* 34. *cap.* 3. Salas, Ovied. Arriag. *disp.* 8. *de anima sect.* 4. Esse verò accidentalem actui, sed essentialem actioni, docet Lincæus, & videtur consentire Suar. in 1. 2. *tract.* 2. *disp.* 1. *num.* 21. Demum esse actui essentialem, docet Hurta. *disp.* 15. *de anima sect.* 2. Maur., Espar., Pallav., Requef., & alii Recentiores; Actus tamen externos non esse essentialiter liberos, docent communissimè; nam actus externus, v.g. men-

tiendi seu blasphemandi, idem omnino intrinsece invariatus, potest imperari ab insano per volitionem necessariam & ab ea denominari actus necessarius, & potest deinde imperari ex deliberatione ab homine utente ratione, & sic denominari liber. Utrùm autem pariformiter idem actus internus prodire possit tum à potentia volitiva libera seu prædita omnibus requisitis ad agendum, vel non agendum, ut sunt judicium indifferens, & concursus Dei paratus ad utramque partem, & sic denominari liber; tum à potentia volitiva determinata ad unum, & sic denominari per denominationem partim intrinsecam, identificatam cum actu, & partim extrinsecam identificatam cum potentia, actus necessarius? lis est apud Doctores. Qui docent, libertatem esse actui intrinsecam, & essentialem, dicunt, in actu procedente à potentia libera dari tendentiam quamdam specialem, quæ non reperitur in actu necessario, sicuti datur specialis tendentia in actu desiderii, quæ non habetur in actu gaudii; & specialis tendentia in actu scientifico; quæ non datur in actu opinativo. Qui verò docent, libertatem esse actui accidentalem, docent, eundem actum posse è libero evadere necessarium, & è contra per meram variationem potentiæ modò indifferentis ad utramque partem, modò determinatæ ad unam: Sicuti quia actui de objecto contingenti veritas est accidentalis, & per denominationem partim intrinsecam, partim extrinsecam potest idem actus judicativus, v. gr. Petrus sedet, non solùm esse aut verus, si Petrus sedeat, aut falsus, si non sedeat; sed etiam potest juxta multorum sententiam aliquando mutari de vero in falsum.

II. Dico equidem, libertatem cuivis actui libero esse essentialem, unde nequit actus transire de libero in necessarium; aut è converso.

Explicatur conclusio exemplo actûs desiderii: Hic actus ità essentialiter est desiderii, ut non possit evadere actus gaudii per meram variationem extrinsecam objecti,

quòd

quòd de absente fiat præsens; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu desiderii relatè ad bonum absens, est illi intrinseca, & essentialis, atque adeò omnino diversa à tendentia, quæ est in actu gaudii relatè ad bonum præsens. Eodem pacto dicimus, actum liberum esse essentialiter liberum, nec posse evadere necessarium per meram varietatem extrinsecam aut judicii indifferentis, aut concursûs Dei parati ad utramque partem; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu libero repudiante partem oppositam, est pariter intrinseca, & essentialis; Et sicut desiderium non est sola prosecutio objecti, quandoquidem in hoc convenit cum gaudio; sed est pariter quidam motus animi tendentis in bonum absens, per quem intrinsecè à gaudio discriminatur: ità dicimus, actum liberum, ex. gr. amorem temperantiæ, non esse solùm prosecutionem temperantiæ, in qua convenit cum amore necessario ejusdem boni, sed etiam esse talem tendentiam in bonum temperantiæ, ut simul respiciat bonum delectabile oppositum intemperantiæ, repudiando illud; & per hujusmodi tendentiam intrinsecè discriminari ab amore temperantiæ necessario, & esse pugnacem, & contentiosum.

PROB. conclusio sufficienter explicata, quia exercitium libertatis, seu libertas in actu secundo, est prælatio, seu præelectio unius boni, puta temperantiæ præ altero incompossibili, puta præ bono delectabili opposito intemperantiæ, quod postponitur, ac repudiatur; atqui hæc prælatio, & præelectio est essentialiter intrinseca actui libero; ergo libertas in actu secundo est actui intrinseca, & essentialis. Major est certa. Minor probatur, quia in actu libero præferente unum bonum alteri oppositum, habetur diversus modus tendendi (experientiâ etiam teste) ac in actu necessario; per actum enim necessarium voluntas rapitur à bono ineluctabiliter; per actum verò liberum voluntas veluti hinc inde abripitur, &

tantùm vi suâ determinatur ad amplexum unius boni, & repudium alterius; quod repudium ideo dici solet virtuale, quia non est odium formale, sed virtuale alterius boni repræsentati ut mali, ratione incompossibilitatis cum priori bono; Est tamen hujusmodi repudium quædam formalis resistentia, & contrantenitia allicientiæ quæ habetur à bono, quod repudiatur. Porro hæc resistentia cum victoria voluntatis explicatur per particulam, *Quamvìs*; nam voluntas liberè amans v. gr. temperantiam, veluti dicit, ***Prosequor temperantiam, quamvìs alliciar etiam à bono delectabili intemperantiæ, quod nolo prosequi.*** Quod ulteriùs explicari potest exemplo materiali; sicut enim si quis ex. gr. indutus ferro trahatur hinc inde à magnete resistibiliter, & velit in alteram partem se movere, certè experitur in motu quandam vitalem resistentiam virtuti magneticæ in partem adversam attrahenti, quam non experiretur, si solùm à magnete traheretur versùs illam partem, ad quam movetur; ità si quis hinc inde alliciatur à duobus bonis incompossibilibus, dum vult prosequi bonum A, experitur pugnam, ac resistentiam quandam voluntatis allicientiæ boni B, quam pugnam non experiretur, si tantùm à bono A per actum necessarium traheretur. Breviter: prælatio, & præelectio unius partis cum renitentia, & repudio alterius est actui libero essentialis; non secùs ac resistentia vitalis virtuti magneticæ; ergo libertas est actui essentialis.

III. Confirm. Conclusio duplici paritate; & primò quidem scientiæ, & opinionis; nam actus scientiæ, & actus opinionis relatè ad idem objectum, non discriminantur solùm extrinsecè, quia scilicet actus scientiæ præsupponit cognitionem claram, & opinio obscuram; sed etiam intrinsecè, etiamsi sit uterque actus ex eodem motivo diversimodè cognito; cùm scientia sit prosecutio veri firma, opinio verò trepida saltem virtualiter, unde est amplexus unius partis cum resistentia, & contranitentia alteri

teri

teri parti, trahenti in partem oppositam; ergo etiam actus liber discriminatur à necessario per tendentias diversas explicatas. Ubi advertis, quòd sicut actus opinativus essentialiter, & intrinsecè differt à scientifico, non solùm si dicat trepidationem actualem, sed etiam si habeat radicalem; quia tendentia illa in objectum negativè firma, est quædam exercita resistentia parti oppositæ, & explicatur à logicis per particulam *Quamvìs*, quia opinans veluti dicit, Adhæreo huic objecto, quamvìs etiam in alteram partem incliner, ut proinde verser in periculo errandi: ità actus liber essentialiter differt à necessario, non solùm si repudiet formaliter actu fugæ bonum incompossibile, sed etiam si repudiet virtualiter, quia repudium virtuale fert quamdam resistentiam allicientiæ boni oppositi, quæ pariter explicatur per ly, Quamvìs incliner in alteram partem.

Secundò confirmatur paritate adductâ desiderii, & gaudii importantium tendentias in idem objectum essentialiter diversas. Certè si bonum absens, quod desideratur, evadat præsens, non posset idem actus desiderii invariatus evadere gaudium per solam variationem extrinsecam absentiæ in præsentiam; ergo si bonum temperantiæ ametur amore libero sub judicio indifferenti, non potest eodem actu amari necessariò, per hoc præcisè, quòd varietur extrinsecè judicium indifferens, nec amor Dei liber potest invariatus prodire à visione beatifica, & denominari necessarius. *Prob. consequentia*, Ideo primum, quia in desiderio est quidam motus proprius desiderii exigens essentialiter absentiam objecti, quamvìs absentia nullatenus influat in actum, unde variatâ absentiâ, tollitur ille motus proprius desiderii, & succedit novus actu, qui sit gaudium, atqui eodem pacto in actu libero habetur non solùm prosecutio objecti A, sed quædam resistentia objecto B incompossibili, quod repudiatur; quæ reperiri non potest in voluntate, quando non est libera ad utramque

partem, sive libertas deficiat ex defectu judicii indifferentis, sive ex defectu concursûs Divini parati ad utrumque, sive aliunde; ergo si actus è libero transeat in necessarium, variari debet entitativè, & intrinsecè.

IV. OBJIC. 1. Actus externus potest transire de libero in necessarium, de non malo in malum, non enim actio externa blasphemandi entitativè est diversa, si fiat necessariò à dormiente, ac si fiat liberè à vigilante: ergo etiam actus internus potest invariatus mutari de libero in necessarium; & consequenter libertas non est intrinseca actui. *Prob. consequentia* primò, quia potest v. g. idem actus internus, quo quis per motum primò primum, adeoque non liberum vult ulcisci, perseverare post perfectam deliberationem. Secundò, quia potest amor liber pro instanti A positus conservari à Deo pro instanti B necessariò, si scilicet deneget Deus concursum ad omissionem. Et ratio à priori est, quia potentia libera ad amorem est simul potentia ad odium, si sit libera libertate contrarietatis, & est potentia ad omissionem amoris, si sit libera libertate contradictionis, potentia autem, quæ simul est ad amorem, vel odium, non influit in amorem, quatenus est potentia ad odium, sed quatenus est potentia ad amorem; ergo si pro secundo instanti influat necessariò in amorem, poterit in eundem amorem influere, in quem pro primo instanti influebat liberè, seu cum potentia ad odium; sicuti potentia intellectiva, quæ est ad assensum, & dissensum pro instanti A, potest per imperium voluntatis in eodem primo instanti A ponere assensum liberum; & deinde pro secundo instanti B potest influere in eundem assensum, etiamsi pro secundo instanti careat potentiâ ad dissensum, unde pro primo instanti intelligitur assentiri liberè, & præferre assensum dissensui; pro secundo verò intelligitur assentiri necessariò.

Confirm. In tantum prælatio, quæ exercetur per a-

ctum liberum, dicitur importare tendentiam quandam, & essentialem actui libero, in quantum voluntas præferendo unum bonum alteri, putà bonum honestum temperantiæ bono delectabili intemperantiæ, resistit allicientiæ, quam habet à delectabilitate intemperantiæ; atqui resistentia isthæc non debet esse aliquid intrinsecum actui libero, ergo. *Probatur minor*, quia bene intelligitur voluntas resistere huic allicientiæ per hoc, quod illi non succumbat, & solùm prosequatur bonum temperantiæ eodem actu, quo illud prosequeretur sine concursu Dei parato ad amorem intemperantiæ; ergo hujusmodi resistentia non est modus intrinsecus actui libero. Explicatur hoc tum paritate lapidis, qui dicitur resistere impellenti per hoc præcisè, quòd non sinat se moveri; tum paritate caloris introducti in passum, qui non est diversus, si in passo reperiat frigus, cui debeat resistere, ac si non reperiat, quamvis enim calor difficiliùs introducatur in passum frigidum ob resistentiam frigoris, at idem omnino calor introducitur, sive habeatur resistentia, sive non; ergo idem omninò amor temperantiæ habetur, sive voluntas liberè amet resistendo allicientiæ, quam habet à bono intemperantiæ, sive amet illam necessariò, & absque resistentia.

Resp. concesso antecedente, *nego consequentiam*. Disparitas est, quia actus externus habet eundem modum tendendi, sive imperetur ab actu libero, sive à necessario, sive ab actu interno bono, sive à malo; sicut idem v. gr. est calor productus, sive producatur liberè à Deo, sive producatur necessario ab igne: contra verò actus internus liber habet modum tendendi diversum à necessario; cùm debeat resistere motivis, & inclinationi in oppositum. Ad primam probationem, *nego assumptum*: actus vindictæ primò primus ex defectu advertentiæ, vel ex passione impediente exercitium libertatis, non

potest invariatus liberè continuari, quia quatenus liber, est essentialiter contentiosus, & pugnax, prosecutivus unius boni, & rejectivus alterius, quod non competit actui necessario. Ad secundam: amor liber non potest naturaliter conservari à Deo sine concursu parato ad utramque partem; sicut nequit conservari desiderium sine absentia objecti, nec actus opinativus cum cognitione clara: quòd si divinitùs aliter conserventur, retinent proprium modum tendendi, ut explicavimus *disp.* 1. *q.* 7. de actu vitali, si divinitus ponatur in lapide, & non sit ab intrinseco juxta essentialem ejus exigentiam.

Ad rationem à priori, *concessâ majori*, *distinguo minorem*: potentia libera ad amorem non influit ad amorem liberum, quatenus est potentia ad odium, sed solùm quatenus est potentia ad amorē; itá tamen, ut essentialiter prærequirat potentiam ad odium, si sit libera libertate contrarietatis, *concedo*, itá ut potentiam ad odium in principio influxivo non prærequirat, *nego minorem*, *&* *consequentiam*. Amor liber præsupponere debet potentiam ad odium, non ut principium influens ad amorem, sed ut id, cujùs inclinatio vincenda est per ipsum amorem; sicut absentia in objecto desiderii non requiritur, ut principium influens in desiderium, sed ut prærequisitum ad hoc, ut habeatur motus ille animi afflictivus proprius desiderantis. Sic etiam ad actum opinativum affirmantem, v. gr. Petrum sedere, requiritur potentia ad dissensum, non ut principium influens ad assensum, sed solùm ut assensus opinativus habeat rationem repudii intentionalis relatè ad motiva inclinantia ad dissensum. Eodem modo in actu ingratitudinis præsupponi debet beneficium, non ut influat, sed ut prærequisitum necessarium ad hoc, ut actus ingratitudinis sit malus, & dissonus. Et universim potest impedimentum essentialiter prærequiri, non ut principium influens, sed velut materia, in quam actus exerceat suam victoriam.

Quod

Quod patet in sustentatione ponderis, ad quam gravitas; & impulsus non influit, sed solùm prærequiritur tamquam hostis, qui per sustentationem vincatur; Idemque habetur, quando plura media ad eundem finem tendunt, & eligitur unum præ aliis; tunc enim in electionem solùm influit medium illud, quod eligitur, alia verò media requiruntur, ut electio habeat vim repudii, & dicatur libera; eo pacto, quo quando in bilance sunt pondera inæqualia, motus deorsum unius lancis causatur solùm à pondere majore, quod in ea continetur; sed ut motus sit in tanto gradu velocitatis, & non majori, requiritur in altera lance pondus minus, cui obluctetur.

Ad confirm. *nego minorem*; ad probationem *nego*, posse eodem modo inclinari ad amorem temperantiæ voluntatem, quando est indifferens, ac quando est determinata. Ad paritatem de lapide: resistentia quæ est à gravitate lapidis, est omnibò diversa ab illa, quæ est à potentia vitali; nam qui v. gr. sustentat pondus, resistendo illi vitaliter, debet vitaliter operari, ne succumbat oneri; ergo etiam voluntas eligens bonum A, debet vitaliter operari, ne trahatur à bono B; quando enim non habetur vis ab ipsa natura ad resistendum, debet resistentia causari per operationem vitalem, & ideò qui sustentat pondus, causat impulsum, quo resistat; atqui voluntas, quando est libera, cùm habeat æquilibrem inclinationem ad utramque partem, non habet de se vim resistitivam: ergo debet actu positivo illam sibi comparare; voluntas enim proposito bono, inclinatur in illud magìs, quàm lapis in centrum; ergo sicut lapis debet vi impediri, ne feratur in centrum, ità voluntas vi, & actu positivo coerceri debet, ne feratur in bonum, quòd repudiat: Sicut brachium v.gr. quod ratione suæ gravitatis tendit in centrum, non satis est, quòd mere negativè huic inclinationi resistat, sed debet actu positivo resistere, ne decidat.

Hinc est, quod in voluntate dentur habitus solùm in ordine ad actus liberos, non in ordine ad necessarios; quia scilicet relatè ad actus liberos adjuvari debet voluntas ab habitu, non quidem ut prosequatur bonum; quod amplectitur, quia ad id natura sua determinatur; sed ut cum minori difficultate resistat inclinationi ad bonum, quod repudiat.

Ad paritatem de calore; sicut calor non habet diversum modum tendendi, sive procedat à potentia potente etiam producere frigus, sive non; ità non habet diversum modum tendendi, sive expellat frigus, sive non. Et ratio à priori est, quia calor natura sua est determinatus ad expellendum frigus, sine indifferentia ad expulsionem liberam, vel necessariam: contra verò voluntas est indifferens ad repudiandam inclinationem, & allicientiam boni oppositi, vel liberè, vel necessario; non secus ac intellectus est indifferens ad repudiandum per imperium voluntatis liberè, & ad repudiandum absque imperio voluntatis necessariò motiva ad dissensum; cùm possit objecto assentiri vel actu opinativo, mediatè libero, vel actu scientifico necessario; ergo sicut paritas de calore non probat eundem esse intrinsecè actum opinativum, & scientificum; ità nec probat, posse eundem esse actum liberum necessarium cum sola variatione actui extrinseca.

V. OBJIC. 2. ex doctrina D. Thomæ. Bonum, & malum in voluntate se habent sicut verum, & falsum in intellectu; sed actus intellectus denominatur verus per denominationem partim intrinsecam cum ipso actu identificatam, & partim extrinsecam identificatam cùm objecto; ergo etiam denominatio liberi, ac boni moraliter in actu voluntatis est partim intrinseca identificata cum actu, partim extrinseca identificata sive cum judicio indifferenti, à quo actus denominatur liber, sive cum judicio de conformitate cum prima regula honestatis, à quo denominatur bonus moraliter; atque adeò sicut potest actus intelle-

intellectus esse contingenter verus, & mutari de vero in falsum, ita potest actus voluntatis esse contingenter liber, & bonus moraliter.

Confirm. 1. Quia actus liber, puta misericordiæ, potest invariatus efficaciter pro secundo instanti imperari, v.gr. à charitate, in quo casu amitteret libertatem; ergo libertas est illi accidentalis.

Confirm. 2. Quia ipsa potentia libera est contingenter libera, & potest de libera transire in necessariam, si tollatur judicium indifferens, vel concursus Dei paratus ad utrumque; ergo etiam actus liber erit liber contingenter.

Resp. Paritatem D.Th. inter intellectum & voluntatē consistere in hoc, quòd sicut intellectus habet operationes veras, & falsas, ità voluntas bonas, & malas; quamvìs diversimodè tendat intellectus in verum, & voluntas in bonum, quare sicut ex hac paritate non evincitur, quod sicut voluntas est formaliter libera relatè ad bonum, intellectus pariter sit formaliter liber relatè ad verum; ità nec infertur, quòd si quis actus intellectus sit verus per denominationem extrinsecam ab objecto, etiam actus aliquis voluntatis possit esse bonus, vel liber per extrinsecam denominationem. Imò si paritas teneret, deberet libertas, & bonitas identificari inadæquatè cum objecto, sicut identificatur veritas, quod nemo dixerit.

Ad primam confirmationem: si supponamus, actus voluntatis imperatos esse formaliter, & immediatè liberos, falsum est, quod in casu adducto actus imperatus amitteret libertatem; si verò supponamus cum communiori, carere libertate immediata, negandum, quòd remaneat invariatus actus ille misericordiæ, quando imperatur; sicut actus amoris Dei liber promanans à fide non remanet invariatus, si succedat visio beatifica, nec motus primo primi, si succedat advertentia.

Ad secundam confirmationem, *Nego Consequentiam,*

ex

ex hoc, quod potentia visiva v.g. compleri possit priùs ad videndum album, deinde ad nigrum, quis dixerit, visionem albi posse evadere visionem nigri? ergo ex hoc, quòd voluntas compleri possit à Deo priùs per concursum determinatum, deinde per indifferentem, aut viceversa, non sequitur, quòd actus voluntatis necessarius possit evadere liber, aut è contra; quia scilicet repudium explicatum, & resistentia propria actûs liberi est huic intrinseca, & essentialis.

VI. OBJIC. Ultimò: sequeretur ex hac sententia, posse dari peccatum intrinsecè supernaturale, & connexum cum auxilio gratiæ supernaturali; sequela non potest admitti: quis enim dixerit, ad peccatum requiri gratiam per Christum, & gratiam ordinari ad peccatum? ergo nec id, unde sequitur. Probatur sequela, quia voluntas, quæ munita illustratione, & inspiratione Spiritûs Sancti supernaturali peccat liberè, non posset peccatum hoc ponere, quin intrinseca sua tendentia repudiet motiva in oppositum: ergo non posset dari peccatum hoc sine auxilio gratiæ supernaturali; atque adeò cum hoc auxilio peccatum esset essentialiter connexum.

Resp. Non repugnare peccatum essentialiter connexum cum auxilio gratiæ supernaturali, dummodo auxilium supernaturale non veniat ut principium influens, sed solùm ut terminus, seu ut objectum relatè ad peccatum. Nam si quis præditus auxilio supernaturali ad bene operandum habeat divinam revelationem de tali auxilio sibi præstito, & deinde aut discredat huic revelationi, aut auxilium illud contemnat; certè peccatum hoc sive infidelitatis, sive contemptûs; essentialiter supponit revelationem, quæ cùm sit essentialiter vera, essentialiter supponit auxilium supernaturale; atque adeò peccatum hoc essentialiter connectitur cum auxilio supernaturali, quin proinde dici possit peccatum supernaturale, cum non indigeat gratiâ supernaturali ad hoc, ut in ipsum influat, sed solùm

lùm ea requiratur ut objectum, & terminus revelationis cui discreditur. Præterea qui Deum odit in quantum auctorem supernaturalitatis, eo ipso peccat peccato essentialiter connexo cum supernaturalitate, tamquam objecto, à quo specificatur; ergo si in casu nostro peccatum essentialiter connectatur cum auxilio supernaturali, quod se habeat solùm, ut terminus repudii, non per hoc peccatum dicetur supernaturale, aut repugnans. Adde, quòd peccatum hoc neque posset dici connexum cum auxilio supernaturali; quandoquidem ad libertatem peccandi satis est, quòd hoc peccatum connectatur cum potentia physica ponendi actum supernaturalem, ad quem influat auxilium supernaturale, quin tale auxilium aut sit virtus influxiva, aut objectum, aut ut terminus repudii relatè ad peccatum, ut hìc supponendum ex tractatu de Gratia; quando enim actus liber intrinsecâ suâ tendentiâ repudiat motiva in oppositum, non est necesse, quòd repudiet auxilium supernaturale, aut habitum supernaturalem, à quibus physicè deberet causari actus supernaturalis, qui omittitur.

VII. Ex dictis sequitur 1. quòd sicut actus vitalis essentialiter est motus ab intrinseco, & actus voluntarius essentialiter procedit à principio intrinseco cognoscente, ità actus liber essentialiter profluit à principio intrinseco cognoscente, & indifferente; atque adeo sicuti, si supponatur, quòd actus vitalis possit esse divinitùs contra suam connaturalem exigentiam in principio vitæ, sed non à principio vitæ, ut esset in lapide, non denominaret lapidem viventem, seu principium vitaliter operans; & sicuti, si actus voluntarius sit in voluntate non cognoscente non denominat illam voluntariè operantem; ità si divinitus actus liber sit in voluntate non indifferente, nec denominabit illam liberè operantem.

VIII. Sequitur 2. Quòd actus externus liber à necessario differat solùm penes actionem diversam terminatam

ad

ad diversum principium; actus vero internus liber differat à necessario non solum penes actionem diversam, ut putat Suarius, sed etiam penes ipsum actum, etiam in hypothesi, quòd profluat per actionem distinctam; non secus ac opinio, & scientia, desiderium, & gaudium, ob tendentias essentialiter diversas, & sicut opinio v.g. magìs infirma, aut obscura essentialiter differt ab opinione minùs infirma, vel obscura, ità actus magis liber essentialiter differt ab actu minus libero; quia sicut opinio magìs obscura debilius amplectitur verum; ita actus magis liber cum majori resistentia, ac nisu amplectitur bonum; quamvìs vi suæ libertatis voluntas possit intensiùs amare objectum, ad quod est magis libera.

IX. Sequitur 3. resistentiam, & nisum voluntatis liberè operantis esse aliquid positivum in actu. Quod ex eo etiam explicari potest, quia ex Scoto magis voluntas fertur in bonum repræsentatum, quàm potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, immo magìs, quàm lapis inclinetur, ac feratur ad centrum; atqui experientia constat, quòd potentia adversus habitum debeat positivo nisu obluctari, & lapis positivo conatu potest à centro divelli; ergo à fortiori voluntas erga bonum, quod repudiat, dum liberè operatur, debet positivè resistere.

X. Sequitur 4. divisionem actus voluntatis in liberum, & necessarium esse divisionem generis in species, sicut est divisio animalis in rationale & irrationale; non vero subjecti in accidentia, ut dividitur homo in album, & nigrum. Illa divisio dicitur esse subjecti in accidentia, per quam idem subjectum invariatum suscipit denominationes accidentales diversas: & quia in sententia Adversariorum idem actus voluntatis invariatus potest denominari modò liber, modò necessarius, ideo in ea sententia divisio actuum voluntatis in liberos, & necessarios est divisio subjecti in accidentia; quando autem non potest idem subjectum suscipere denominationes oppositas: sicut

sicut non potest idem animal modò esse rationale, modò irrationale, tunc divisio est generis in species, quod habetur in casu juxta nostram sententiam.

XI. Sequitur ultimò, quòd sicut libertas, ità bonitas, vel malitia moralis est actui essentialis, & intrinseca, adeò ut nequeat actus bonus, & honestus evadere malus, aut inhonestus, aut è contra: quod disputatione sequenti fusiùs ostendemus. Et ratio breviter est, quia actus honestus debet esse amplexus, & prosecutio objecti, in quantum propositi amabilis per dictamen rationis; actus vero inhonestus ex modo tendendi intrinseco est talis prosecutio boni delectabilis, ut resistat prohibitioni, & acceptet inhonestatem; ergo sicuti nequit actus liber evadere necessarius ob resistentiam, quam habet intrinsecam inclinationi in partem oppositam; ità nequit actus inhonestus exuere inhonestatem ob resistentiam intrinsecam prohibitioni, seu allicientiæ, & inclinationi in alteram partem, quæ ratione prohibitionis retrahit à prosecutione boni delectabilis, quare licèt operans inhonestè non amplectatur bonum delectabile, quia est inhonestum, cùm nemo intendens in malum operetur; at prosequitur bonum delectabile actu libero resistendo prohibitioni, quæ resistentia pariter explicatur per particulam *Quamvìs*, qui enim operatur inhonestè, veluti dicit: Volo v. gr. ebrietatem, quamvìs cognoscam esse prohibitam, atque adeo inhonestam; qui profecto actus, cessante notitia prohibitionis, perseverare non potest, ut patet. Unde fit, actum inhonestum non esse formalem contemptum legis, nisi quando quis vellet objectum malum, quia est prohibitum; at quando vult illud, quod est prohibitum, non quia est prohibitum, tunc habetur contemptus legis solùm virtualis, quia peccans vult malum, quamvìs cognoscat lege vetari, non quia vetatur à lege.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An sit possibilis pura omissio libertas?

I. CErtum est, dari posse tum omissionem actûs necessariam, ut in dormiente, tum omissionem liberam non puram, fundatam scilicet in actu aliquo positivo; ut cùm quis positivè vult non comedere; tunc enim in volitione non comedendi fundatur omissio volitionis comedendi. Hæc autem omissio non pura fundari potest primò in actu contrario, ut in exemplo adducto. Secundo in actu, quo quis reflexè vult ipsam omissionem ut cùm quis actu positivo vult omittere volitionem comedendi, quamvis non habeat actum contrarium, quo dicat, Nolo comedere. Tertiò in actu, quo quis vult non ipsam omissionem, sed causam omissionis, vel occasionem ex qua prævidetur necessariò secutura omissio; ut cùm quis vult ire venatum, prævidens inde secuturam omissionem volendi audire sacrum.

Dubitatur itaque solùm, Num sit possibilis libera omissio pura, quâ quis v. gr. emittit quemcunque actum voluntatis, potens illum exercere; unde in ea omissione habeatur exercitium libertatis merè negativum, non positivum? Suar. *dis.* 19. Metaph. *sect.* 4. & prima secundæ, *tra.* 5. *disp.* 3. Salas, Conick. Marat. Tanner Ovied. *Art. disp.* 8. de Anima, *sec.* 6. docent, esse possibilem, ità ut ea sit tantùm naturalis, si non advertatur ad regulam honestatis (v. g. si quis purè omittat velle ambulare non advertens, num ambulatio sit licita, an illicita) sit verò moralis, si ad regulam honestatis advertatur (v. gr. si quis advertens ambulationem præcipi, purè omittat velle ambulare) Negant verò possibilem Vasq. prima secundæ *dis.* 92. *cap.* 2. Cajet. Capre. Maur., Haunol. Esparza, & alii; quod videtur docere D. Th. prima secundæ, *quæ.* 71. *art.* 2. ubi habet: *Si verò in peccato omissio-*

omissionis intelligantur etiam causæ, & occasiones omittendi sic necesse est, in peccato omissionis aliquem actum esse.

II. Dico equidem cum hac secunda sententia, puram omissionem liberam repugnare.

PROB. Primò: voluntas libera, & indifferens ad amandum, vel non amandum bonum A, vel ad amandum A præ B, eo ipso si non amat A, debet resistere inclinationi, quam natura sua habet ad prosequendum suum objectum; sed resistentia, & conatus hic haberi nequit sine actu positivo; ergo non potest voluntas liberè omittere sine actu positivo. Major constat. Minor sequitur ex dictis quæstione præcedenti; tum quia si voluntas, ut loquitur Scotus, magìs inclinatur in bonum, quàm potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, imò magis, quàmlapis ad centrum; cùm objectum voluntatis sit præstantissimum; sicut nequit potentia affecta habitu, præsertim intenso, huic habitui resistere sine conatu positivo, nec potest lapis, aut brachium impediri; ne descendat, sine positiva resistentia; ità nequit voluntas proposito duplici bono incompossibili, utriq; resistere, & neutrum amare sine positiva contranitentia; atq; adeò citra actum positivum: Tum etiam quia ideò dantur habitus in voluntate solùm relatè ad actus liberos, non verò relatè ad actus necessarios, ut potentia cum minori difficultate activè resistat inclinationi ad alteram partem; ergo multò magìs haberi debet resistentia activa [atque adeò actus positivus] in voluntate, si hæc utrique bono incompossibili resistat, neutrum directè amando, sed prosequendo carentiam molestiæ, & difficultatum, quas experiretur, si alterutrum bonum directè amaret: Tum demum, quia nisi resistentia esset positiva, requirerentur aliquando vires supernaturales seu gratia per Christum præcisè ad non operãdum; quando scilicet quis pure omittens non succumberet gravi ten-

tationi relatè ad quam gratia per Christum requiritur, ne succumbamus.

III. PROB. 2. Conclusio à priori ex Pallav. *disp.* 6. de actibus humanis *q.* 2. Repugnat, ut potentia vagetur extra suum specificativum formale, v.g. quòd oculus videat sonum, aut Deum; ergo repugnat, quòd feratur extra finem intrinsecum potentiæ; sed voluntas si purè omitteret, vagaretur extra finem intrinsecum potentiæ intellectivæ; ergo non potest pure omittere. Antecedens communissime admittitur; consequentia sequitur; ideò enim oculo v.g. repugnat audire sonum, vel audire colorem, quia cùm specificativum potentiæ visivæ sit coloratum, habet visiva pro fine intrinseco ferri in coloratum, exercitio sibi consentaneo, à quo perficiatur; non est autem consentaneus visivæ, nisi actus, quo videatur coloratum, & ab hoc solùm actu perficitur; ergo tam repugnat oculo, & cuivis potentiæ ferri extra specificativum formale, quàm ferri extra finē intrinsecū potentiæ, qui est perfici per proprios actus. Minor itaq; subsumpta probatur, quia Finis intrinsecus cujuscunque potentiæ est perfici per proprios actus, seu per exercitium circa proprium objectum; atqui voluntas si pure omitteret, per tale exercitium non perficeretur; ergo ferretur extra finem intrinsecum potentiæ volitivæ. Probatur hæc minor. Quælibet potentia ex fine suo intrinseco perficitur per exercitium proprium circa suum objectum; ergo voluntas ut per exercitiū suum se perficiat, debet attingere objectum, quod est bonum, & malum, illud prosequendo, hoc fugiendo; atqui pure omittendo neq; prosequeretur bonum, neq; fugeret à malo; ergo non perficeretur per exercitiū proprium circa suum objectū.

Neque dicas, exercitium voluntatis proprium non esse purè amare, & odisse, sed etiam omittere. Nam contra est, quia recurrit paritas adducta de specificativo formali, & fine intrinseco potentiæ; etenim voluntas habet pro specificativo bonum, & malum, non verò quod præscindit à bono

bono, & malo; ergo habet ex fine intrinseco perfici per exercitium suum prosequendo bonum, aut fugiendo malum; non verò neutrum actum eliciendo; quod enim neq; prosecutio, neque fuga est, non continetur in fine intrinseco potentiæ volitivæ : sicut quod neque bonum neque malum est, non continetur intra specificativum formale ejusdem. Et ratio ulterior est, quia potentia numquam perficitur, nisi attingendo proprium objectum, atqui voluntas purè omittendo non attingit bonum, aut malum; nam tunc solùm habet in prospectu bonum, aut malum attactum solùm per cognitionem, non verò per ullum actum proprium ; ergo purè omittendo non perficitur, atque adeò fertur extra finem intrinsecum. Et sanè per exercitium potentiæ consurgere debet nova quædam perfectio, ut dicatur potentia ex fine intrinseco operari; atqui pura omissio non est nova perfectio in voluntate, sed est negatio novæ perfectionis; ergo repugnat.

Confirm. 1. Quia omnis actus secundus superaddere debet perfectionem aliquam actui primo, cùm omnis potentia creata perficiatur ab actu suo; unde Philosophus dixit, quòd virtus sit ***dispositio Perfecti ad optimum***, seu Potentiæ ad actum suum, quippe qui est ultimum complementum potentiæ; atqui pura omissio nullam perfectionem adderet potentiæ liberæ; quandoquidem omissio est non ens, atque adeò negatio boni, & perfectionis, & ex altera parte esset exercitium potentiæ liberæ : ergo repugnat.

Confirm. 2. Quia omnis actus secundus potentiæ vitalis perficit potentiam vitalem etiam in brutis, illique superaddit perfectionem positivam: ergo à fortiori, actus secundus potentiæ vitalis perfectissimæ, videlicet potentiæ liberæ, ac dominativæ; id autem non præstaret pura omissio libera; ergo repugnat.

III. OBJ. 1. Proposito volũtati abstractivè quovis bono, etiam summo, potest illud non amare; ergo si proponatur

voluntati bonitas, quæ habetur in collectione omnium actuum voluntatis, potest illam non amare, adeóque potest nolle quemcumque actum; sed si nolit quemcumque actum, eo ipso pure omittit; aliter vellet aliquem actum, quem poneret; ergo potest pure omittere. Neque dici potest, quod in tali casu, actu reflexo nollet quemcumque actum directum. Nam si voluntas deberet actu reflexo nolle quemcumque actum directum, deberet cognoscere talem actum reflexum; aliter ferretur in incognitum; sed si illum cognoscit, eo ipso potest etiam illum nolle; ergo potest simpliciter pure omittere.

Resp. Voluntatem posse non amare etiam ipsum purum bonum abstractive cognitum, dummodo appareat aliqua difficultas, atque adeò aliqua ratio mali in mediis necessariis ad tale bonum, seu felicitatem consequendam; in quo casu omissio amoris erga purum bonum fundaretur in actu odii, seu nolitionis erga difficultates mediorum. Eodem pacto potest voluntas nolle collectionem omnium actuum voluntatis, dummodo appareat ratio aliqua mali vel in ipsis actibus, vel in mediis necessariis ad illos ponendos. Aliter quomodo poterit nolle, & odisse bonum absque ulla ratione mali permixtum? Neque dicas, bonum ipsum infinitum, nempe Deum, non necessitare ad amorem, si abstractive attingatur, etiamsi nulla ratio mali appareat neque in ipso Deo, neque in mediis ad ipsum consequendum: unde à fortiori id erit verum de bono finito; qualis est collectio omnium actuum voluntatis. Nam contra est, quia etiam bonum finitum necessitat ad sui amorem, si nulla appareat in eo, aut in mediis ad illum necessariis ratio mali; quod patet tum in actibus primò primis, in quibus voluntas necessitatur ad amandum objectum, quod non apparet mixtum malo. Si quis enim v. gr. alapa percussus, apprehendit vindictam esse bonam, non advertendo ad ejus malitiam, statim sine libertate ad illam rapitur: Tum paritate aliarum potentiarum quæ habent

bent objectum minus præstans, quàm sit objectum voluntatis, & tamen necessitantur ad illud prosequendum, quando repræsentatur sine mixtione oppositi sicut necessitatur intellectus ad assensum, posito verò evidenter cognito, & oculus ad visionem colorati, &c. Quare si in collectione omnium actuum voluntatis nulla ratio mali elucescat, hæc collectio tanquam objectum repræsentatum ut bonum sine mixtione mali, necessario amabitur amore reflexo; eo modo, quo intellectus potest cognitione reflexâ cognoscere collectionem omnium cognitionum directarum; si verò aliqua ratio mali in collectione actuum voluntatis appareat, poterit voluntas nolle rationem hanc mali, atque adeò actu reflexo poterit liberè nolle quemcumque actum directum. Ad hoc autem, ut ponat voluntas hunc actum reflexum, non est necesse, quòd illum præcognoscat (nisi rursus alio actu reflexo deberet illum velle; aut nolle) ut patet; nam quando cognoscitur purum bonum, voluntas rapitur per amorem quin debeat præcognoscere amorem, quem ponit; licèt hunc etiam amorem deberet amore reflexo amare, quia scilicet amando purum bonum, exercitè solùm, & non signatè amat amorem ipsum puri boni.

Instabis: repugnat, quod voluntas nolit collectionem omnium actuum, in qua appareat ratio aliqua mali, vel difficultatis, aut laboris, & simul velit exercitè ponere actum reflexum, quo nolit eam collectionem: nam simul nollet omnem actum, & vellet aliquem actum, nempè actum reflexum: quod est velle pugnantia.

Resp Non esse pugnantia nolle signatè quemcumque actum voluntatis, & exercitè velle actum reflexum, quo quis nollet quemcumque actum; sicuti non sunt pugnantia odisse exercitè quodvis odium signatè veniens, aut cognoscere exercitè negationem cujuscumque cognitionis signate venientis.

IV. Objic. 2. Potest repræsentari voluntati ut bona

 omissio

omissio amoris, & omissio odii; ergo potest voluntas utramque omissionem amare; atqui non posset amare amore reflexo; ergo deberet utramque prosequi purè omittendo. Probatur minor, quia etiam omissio hujus amoris reflexi posset voluntati repræsentari ut bona ea bonitate, quæ non necessitet ad amorem sui; ergo posset voluntas istam etiam omissionem amare, & velle, & consequenter poterit absque amore reflexo velle omissionem amoris, & odii.

Confirm. 1. Quia potest voluntati proponi, esse bonum neque amare, neque odisse aliquod bonum mixtum malo; in quo casu posset voluntas tale bonum negativè prosequi, purè omittendo.

Confirm. 2. potest homo cognoscere, quòd bonum sit amare amore libero felicitatem, & non cognoscere, quòd bonum sit omittere amorem felicitatis; in quo casu liberè amabit felicitatem, quin posset amore positivo amorem felicitatis omittere, cùm non cognoscat ejus bonitatem; ergo posset purè omittere amorem felicitatis; aliter non liberè amaret illam.

Resp. 1. Per instantiam, potest repræsentari ut bona omissio cujuscumque liberi exercitii tam positivi, quàm negativi; ergo potest hujusmodi omissio liberè amari, quod implicat in terminis.

Resp. 2. *Nego minorem* subsumptam. Ad probationem, quamvis omissio etiam talis amoris reflexi possit repræsentari ut bona, & sic alio amore reflexo amari; nequit tamen repræsentari ut bona omissio cujuscumque actûs sive directi, sive reflexi Quòd ex eo demonstratur, quia quodcumque potest voluntati repræsentari ut bonum, potest amari amore positivo; ergo si posset voluntas apprehendere ut bonam omissionem omnis actûs, posset illam amare amore positivo; quod esset velle pugnantia, videlicet omissionem cujuscumque actûs, & simul actum ipsum, quem ponit. Quare sicut multi docent (quibus tamen

men non scribo) repugnare conscientiam perplexam; quia habens hujusmodi conscientiam peccaret simul, ut erroneè credit, & non peccaret, quia non posset declinare peccatum; ità repugnat repræsentari ut bonam omissionem cujuscumque actûs, quia voluntas, dum illam actu positivo amant, eo ipso non amaret.

Resp. 3. Transmisso, quòd posset quis hallucinari, & repræsentare ut bonam omissionem cujuscumque actûs (sicut multi docent per hallucinationem esse possibilem conscientiam perplexam:) adhuc voluntas deberet actu positivo reflexo omissionem illam amare; quia eo ipso ac liberè voluntas amat bonum A, debet actu positivo resistere allicientiæ boni incompossibilis in alteram partem inclinanti, ut ostendimus: Sicut enim quando voluntas liberè cessat ab amando Deo abstractivè cognito, tunc apprehendit molestiam aliquam adhuc in amore Dei, aut in mediis ad illum consequendum, & amando bonum, quod relucet in carentia talis molestiæ, resistit inclinationi, quàm habet ad Deum amandum; ità quando voluntas liberè cessaret ab amandis suis actibus, deprehendit in tali objecto aliquam molestiam; & allecta à bonitate, quæ relucet in carentia talis molestiæ, resistit positivæ inclinationi, quam habet ad amandum illud objectum; unde actu positivo non vult illud amare, quin possit dari pura omissio libera.

Ad primam confirmationem: non potest repræsentari ut bona pura omissio omnium actuum; sicut neque potest repræsentari ut bona in sententia Adversariorum omissio cujuscumque exercitii liberi, sive positivi, sive negativi. Sed hoc transmisso, voluntas in tali casu per actum reflexum amaret omissionem omnis actûs directi, quæ repræsentatur ut bona; si enim est bona; ergo est positivè amabilis; ergo debet posse amari amore reflexo.

Ad secundam confirmationem. Voluntas liberè amabit felicitatem, atque adeò posset omittere talem amorem,

non tamen omiſſione pura, ſed actu, quo diceret, Nolo amare felicitatem ob difficultatem mediorum, vel Nolo media ad felicitatem utpote difficilia; vel diceret, Volo omittere felicitatis amorem. Quare falſum eſt, quòd in tali caſu non appareat bona omiſſio amoris, poſito, quòd liberè ametur tale objectum, nempe felicitas; cum impoſſibile ſit, amorem eſſe liberum, & non verſari inter duo bona incompoſſibilia, quorum alterum ametur, alterum poſitiva reſiſtentia repudietur. Immò etiam dato, quod tantùm relatè ad bonum A poſſit dari amor liber, v. gr. relatè ad Deum abſtractivè cognitum, quin reluceat aliud bonum incompoſſibile, non poterit hujuſmodi amor liber omitti purè, ſeu ſine poſitiva reſiſtentia allicentiæ talis boni.

VII. Obj. 3. Datur libertas tum contrarietatis, tum contradictionis, ut omnes fatentur; ergo voluntas non ſolùm poteſt eſſe libera relatè ad duo bona incompoſſibilia, ità ut unum amet, alterum odio habeat; ſed etiam poteſt idem bonum finitum amare; vel non amare; ergo poteſt pure omittere.

Reſpondet fusè huic argumento Cataneus *diſp.* 18. de anima *c.3, n.*19. Breviter dico, libertatem contradictionis haberi per hoc, quod voluntas poſſit bonum amare, vel non amare, omittendo tamèn amorem non pure, ſed actu poſitivo, ſive nolendo amorem, ſive volendo nolitionem amoris, ſive volendo ſtatum, in quo non poſſit amare, puta volendo ſomnum: Libertas verò contrarietatis habetur per hoc, quod voluntas poſſit objectum vel amare, vel odiſſe. Quare qui liber eſt ad amandum bonum A, quod eſt incompoſſibile cum B, liber quidem eſt ad repudiandum bonum B, ſed repudium, ut diximus quæſtione ſuperiore, non eſt odium, cum odium ſit circa malum, & repudium ſit circa bonum, quod allicit, & cui reſiſtitur; propterea qui liber eſt ad repudiandum Bonum B incompoſſibile, non eſt formaliter liber libertate contrarietatis, ſeu ad illud odio habendum: Eſto

vir-

virtualiter sit liber ad aversandum illud; quia quatenus est incompossibile cum bono A, quod amatur, potest apparere ut malum, & sic odio haberi.

VI. Hinc sequitur 1. Libertatem contrarietatis esse non posse sine libertate contradictionis, ut patet; non enim potest quis esse liber ad amandum, vel odio habendum objectum, putà temperantiam, quin simul liber sit ad amandam, vel non amandam illam.

Sequitur 2. Libertatem puræ contradictionis repugnare, ea enim fert libertatem ad amandum, & purè non amandum, adeóque ad purè omittendum, quod ostendimus implicare.

Sequitur 3. Non dari peccata puræ omissionis, sed omissionis non puræ; quæ in eo differunt à peccatis commissionis, ut notat Esparza *quæst.* 15. ad tertium; quòd peccata commissionis de formali dicant actum prohibitum, peccata verò omissionis non puræ de formali dicant omissionem actûs prohibiti, & de materiali actum positivum, ad quem omissio consequitur.

Sequitur 4. semper, dum liberè amatur bonum A, putà temperantiæ, relucere voluntati bonum incompossibile, putà intemperantiæ, vel saltem bonum, quod est in carentia amoris temperantiæ ob difficultates, quæ in ea amanda superari debent; & ideo semper libertas versatur inter duo bona incompossibilia, quorum alterum ametur, alterum repudietur, quatenus bonum est; ità tamen ut possit idem odio haberi, non quatenus est bonum, sed quatenus habet incompossibilitatem cum altero bono, & sic habet rationem mali.

Sequitur ultimò, quòd licèt transmittatur, posse libertatem contradictionis haberi relatè ad unum tantùm bonum, putà temperantiæ, quin debeat relucere aliud bonum incompossibile, quod repudietur; adhuc omissio libera amoris ergà tale bonum non possit esse pura, quia omissio amoris debet esse cum renitentia voluntatis

erga bonum illud, ad quod inclinatur magis, quàm lapis inclinetur ad centrum, resistentia autem isthæc debet esse activa, & positiva, ergo non potest haberi hujusmodi omissio amoris sinè actu positivo.

VII. Objic. ultimò, qui amat bonum A amore intenso ut quatuor, est liber ad amandum idem objectum amore intenso ut quinque; in quo casu purè omittit quintum gradum amoris, qui non est incompossibilis cum amore ut quatuor; ergo sicut potest purè omitti quintus gradus amoris, ità potest simpliciter amor purè omitti.

Resp. In hoc casu non omitti purè quintum gradum amoris, nam juxta communiorem sententiam actus vitales sunt indivisibiles, nec intenduntur per additionem gradûs ad gradum; unde amor ut quatuor indivisibilis de se est incompossibilis cum amore ut quinque, atque adeò exclusio amoris ut quinque fundatur in amore ut quatuor; & ideo non habetur pura omissio: Sicuti, quia in amore inefficaci objecti imbibitur exclusio amoris efficacis, qui amat amore inefficaci, non dicitur purè omittere amorem efficacem. Deinde etiam transmisso, quòd actus vitales intendantur additione gradûs ad gradum, & transmisso etiam, quòd ultimum complementum intensionis non sit quid heterogeneum incompossibile cum ulteriori intensione (quod nonnulli docent cohærenter ad ea, quæ dicuntur de subsistentia) dico, quòd quando voluntas eligit intensionem actûs ut quatuor, potens eligere intensionem ut quinque, tunc ei utraque intensio proponitur eligenda, & liberè unam præ alia eligit actu prælativo unius, & postpositivo alterius intensionis; unde intensio ut quatuor, in quantum liberè posita, est essentialiter rejectiva, & incompossibilis cum intensione ut quinque, atque adeò non habetur pura omissio quinti gradûs amoris.

VIII. Ex dictis sequitur, repugnare etiam Deo omissionem liberam puram, ità scilicet, ut neque velit, neque nolit v. g. alterum mundum; ut communiùs docent cum

ipso

ipso Arriaga. 1. *p. disp.* 29. *quæst.* 3. Albertino in Corollariis Theologicis, Espar. de actibus humanis *quæst.* 25.

Ratio autem non est ex eo, quia actus liber Dei debeat positivè resistere inclinationi in alteram partem, sed quia, si quælibet potentia creata, & imperfecta exigit connaturaliter perfici ab actu suo, à fortiori potentia libera divina carere non poterit suo actu, cùm sit potentia infinitè perfecta, atque adeò imbibens formaliter quicquid dicit perfectionem simpliciter simplicem. Verum quidem est, quòd volitio Mundi, in quantum volitio, non dicat perfectionem simpliciter simplicem, quæ scilicet melior sit ipsâ, quàm non ipsa, cùm non sit melior volitio, quàm nolitio Mundi, at actus positivus potentiæ liberæ in Deo est perfectio simpliciter simplex, non secùs ac actus secundus potentiæ cognoscitivæ; unde sicut repugnat, Deum carere actuali cognitione relatè ad contingentia, ità repugnat carere actu voluntatis positivo erga eadem; quandoquidem actus secundus ex suo conceptu est perfectio potentiæ, ubi omissio, cùm sit non ens, non est bona, nec est perfectio, sed carentia entis, & perfectionis, ergo repugnat, Deum liberè omittere omissione purâ.

Neque dicas cum Platelio *tom.* 1. *num.* 153. disparitatem inter intellectum, & voluntatem Divinam esse, quia repugnat Deo ignorantia contingentium, quippe quæ sonat imperfectionem; non repugnat tamen carentia volitionis, vel nolitionis; cùm hujusmodi actus neque perfectionem involvant, neque imperfectionem.

Nam contra est, quia sicut cognitio existentiæ Mundi, vel cognitio non existentiæ potest à Deo abesse, non tamen potest utraque cognitio abesse citra imperfectionem; ità potest à Deo abesse vel volitio Mundi, vel nolitio, non tamen uterque actus citra carentiam perfectionis debitæ voluntati Divinæ, ut explicatur in prima parte;

eo

eo modo, quo potest v. g. personalitas Filii abesse à Patre, non tamen quæcumque personalitas citra imperfectionem.

Neque replices, majorem esse extensionem libertatis Divinæ, si posset velle, nolle, & omittere, quàm si posset velle, & nolle, non tamen purè omittere; ergo non est denegánda Deo pura omissio libera. Nam respondetur per instantiam; major est extensio libertatis, si possit Deus omittere etiam amorem sui, vel cognitionem contingentium, aut si possit ab æterno omittere, & in tempore positivè decernere, ut innuit Arriag. *loc. cit.* & Platelius contra ferè communissimam. Deinde dicimus, hujusmodi extensionem libertatis esse chymæricam, cùm se extendat ad id, quod infert in Deo imperfectionem.

Confirm. demum ex Esparza, quia Deus necessariò amat positivè se ipsum; ergo etiam positivè amat, quæ necessaria sunt ad sui existentiam; atqui ad hoc, ut Deus existat, necesse est, quòd non existat chymæra; atque adeo, quòd alterutra pars contradictionis existat relatè ad contingentia, v. gr. vel quod existat Mundus, vel quod non existat; ergo necessariò Deus debet alterutrum positivè velle; unde repugnat, Deum purè liberè omittere.

QUÆSTIO VI.

Utrùm etiam in statu Naturæ lapsæ detur libertas indifferentiæ?

I. DIco 1. Liberum arbitrium convenit homini etiam in statu Naturæ lapsæ: Est de fide contra Simonem Magum, Luth. Calv., & alios, contra quos fusè, & eruditè disputant Martinon. *disp.* 8. Amic. *disp.* 6. & alii.

PROB ex Trident. *sess.* 6. *can.* 5. ubi habet: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum extinctum, & amissum esse, dixerit, anathema sit.*

II. Dico 2. libertas, quæ convenit homini etiam pro statu

ſtatu naturæ lapſæ non conſiſtit in libertate à coactione, & violentia, ſed in libertate indifferentiæ ad oppoſita, quæ eſt libertas à neceſſitate. Eſt etiam de fide contra Janſen. Ipreníem, qui admittebat in homine libertatem indifferentiæ ſolùm pro ſtatu naturæ integræ contra Calv., & Luth., non tamen pro ſtatu naturæ lapſæ.

PROB. Quia Pius V., & Greg. XIII. hanc Baji propoſitionem damnârunt; *Quod voluntariè fit, etſi neceſſariò fiat, liberè tamen fit,* & Innoc. X. hanc Janſenii quintam propoſitionem pariter damnavit; *Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ non requiritur in homine libertas à neceſſitate, ſed ſufficit libertas à coactione.* In tantum autem Bajus, & Janſen. putabant, ſufficere libertatem à coactione, quia cenſebant, impoſſibilem eſſe in ſtatu naturæ lapſæ libertatem à neceſſitate; ità ut voluntas, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit pro libito agere, vel non agere; hoc autem eſſe falſiſſimum, conſtat primò ex Sacris literis. Nam prima ad Cor. 7. dicitur; *Non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis*; & Eccleſ. 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus.* Secundò ratione, quia libertas per peccatum non eſt deſtructa. Tertiò ipſa experientia, ut proinde damnata etiam ſit alia Janſ. propoſitio, quæ habet; *Interiori gratia in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.* Hinc Aug. *lib.* 1. Retractationum *cap.* 7. dicit: *Quis peccat in eo, quod nullo modo caveri poteſt?* & *lib.* de natura, & gratia contra Pelagium *cap.* 47. *Aut ego non intelligo quid dicam, aut ipſe; Quomodo enim in poteſtate noſtra eſt videndi poſſibilitas ſi in poteſtate noſtra non eſt videndi neceſſitas?* & D. Tho. *qu.* 24. de veritate habet: *Nullus debet puniri, vel præmiari pro eo, quod non eſt in ejus poteſtate facere, vel non facere*: Sed homo juſtè à Deo punitur, & præmiatur pro ſuis operibus; ergo homo poteſt operari, & non operari, atque adeò habet libertatem indiffe-

rentiæ.

rentiæ. Quare deliravit Jans. *lib.* 7. *cap.* 14. ubi dixit. ***Et sanè si non est alia libertas nostræ voluntatis, quàm agendi, & non agendi, operatio divinæ gratiæ diametraliter opponitur philosophicæ libertati, seu indifferentiæ libertatis, quia illam extrahit ab indifferentia agendi, eámque determinatè facit agere, & non agere, velle, & non velle.***

Ratiò autem, quare ad merendum, vel demerendum non sit satis libertas à coactione, est, quia qui necessitate ductus aliquid operatur, nec est laude dignus, aut præmio, si bene agat, nec vituperio, aut pœnâ, si malè, cùm nequeant ad laudem, vel vituperium imputari, quæ in præcurrente necessitate consistunt, ut patet in pueris, & amentibus, qui in suis actionibus nec laudantur, nec exprobrantur.

III. Dico ultimò: ad libertatem indifferentiæ non sufficit posse componere omissionem cum ipsa voluntate, sed requiritur posse componere omissionem cum voluntate præmunita omnibus prærequisitis ad agendum. Concl. constat ex dictis *quæst.* 3. contra Thomistas.

PROB. Iterum, quia nisi haberetur potestas ad componendam omissionem cum voluntate munita omnibus prærequisitis ad agendum, sequeretur, quòd voluntas iis requisitis munita non esset indifferens ad omissionem, sed necessariò poneret actum; ergo careret libertate indifferentiæ, prout condistincta à libertate à coactione.

Confirm. Quia unum ex requisitis ad agendum salutariter, est auxilium divinæ gratiæ; ergo si ad libertatem non requiritur, quòd possint componi cum omissione omnia prærequisita ad agendum, non deberet posse componi omissio cum auxiliis divinæ gratiæ, ergo non deberemus esse liberi ad resistendum divinæ gratiæ, quod est contra Trid. & Scripturas.

Dices cum recentioribus Lovaniensibus: Nisi satis esset ad libertatem sufficientem ad meritum, vel demeritum potentia ad omittendum in sensu diviso à prærequisitis

ſitis ad actum, Thomiſtæ non admitterent libertatem ad meritum, vel demeritum ſufficientem, & quam requirit Triden. cùm doceant, actum ſalutarem prodire à potentia, quæ poſſit componere omiſſionem ſolùm in ſenſu diviſo à præmotione, quæ eſt unum ex requiſitis ad ſalutariter operandum: ſequela non admittitur, nec poteſt admitti, cùm vetitum graviter ſit ſententiam hanc Thomiſticam cenſurare; ergo nec id, unde ſequitur.

Reſp. Thomiſtas admittere quæcumque docet Triden. nec non definitionem libertatis à neceſſitate communiter traditam, quippe quæ à Scripturis, Conciliis, & Pontificiis definitionibus apertè deducitur, quod tamen Janſeniſtæ admittentes ſolùm libertatem à coactione, & Hæretici libertatem omnem explodentes, non præſtant. Thomiſtæ etiam præter gratiam intrinſecè efficacem, cum qua nequit componi omiſſio, admittunt gratiam intrinſecè ſufficientem, quâ homo poſſit agere, licèt non agat, quod nec præſtant Hæretici; unde non poſſunt iſti ſe tueri ſententiâ iſtâ Thomiſticâ, quæ toto cœlo differt à ſententia negante libertatem indifferentiæ; Quicquid ſit, utrùm præmotio Thomiſtica per mediatas conſequentias inferat non ſolùm everſionem libertatis indifferentiæ, ſed etiam impoſſibilitatem gratiæ purè ſufficientis, quod eſt alterius inſtituti perveſtigare.

IV. Objic. 1. ex Janſenio *lib.* 1. de gratia Chriſti, *cap.* 35. *Illud eſt in poteſtate noſtra, quod fit, dum volumus,* ut docet Aug. *lib.* 2, *Retract. cap.* 1. atqui omnis volitio, quæ eſt libera à coactione, fit, dum volumus, ergo ea eſt in poteſtate noſtra, atque adeò eſt ſimpliciter libera libertate ſufficiente ad meritum, vel demeritum.

Confirm. Quia ut actus ſit liber, ſatis eſt, ut cenſeatur imputabilis operanti ad laudem, vel vituperium; atqui ad hoc ſatis eſt, ut actus ſit voluntarius, ſeu procedat à voluntate, & ſit liber à coactione; ergo actus eſt ſimpliciter liber, etiamſi careat libertate indifferentiæ. *Prob. minor*

Quia

Quia Psal. 53. dicitur, *Voluntariè sacrificabo tibi*, id est liberè, teste Ambr. 2. de fide *cap.* 3. & ad Hebr. 10. dicitur, *Voluntariè peccantibus*; peccatum autem sine libertate esse non potest. Damasc. *lib. 2. cap. 24.* ait, *Quod spontè fit laudem, & vituperium comitem habet. Ber. ser. 81. in Cant. Quod voluntariè fit, etiamsi ex necessitate fiat liberum est*, cui consonat Aug. *lib. 1. Retractat. cap. 15.* ubi dicit, Voluntarium esse animi motum, cogente nullo.

Resp. Dist. maj. Illud est in potestate nostra, quod fit, dum volumus absque necessitate antecedente, & ex propria voluntatis determinatione, *concedo*, secùs *nego majorem*, & *distinctâ pariter minore*, *nego consequentiam.* Hinc immeritò Jansenius *l. 1. cap. 9.* tribuit Aug. quòd voluntas humana per peccatum Protoparentis ità in libidinum imperium præcipitârit, ut necessariò sequatur delectationem victricem, hoc est sive terrenam concupiscentiæ ad malum, sive cœlestem à Deo infusam in bonum, prout altera alteram vincit, ità ut si delectatio terrena sit intensa ut sex ver. gr. & cœlestis sit intensa ut quinque, ea debeat prævalere, unde ex necessitate voluntas à delectatione victrice trahatur. Quæ sententia, ut patet, est contra fidem, & libertatis eversiva.

Ad confirm. *nego minorem.* Ad probationem; in locis Bibliorum adductis Voluntarium sumitur pro libero perfecto, seu pro libero non solùm à coactione, sed etiam à necessitate, quia, ut notat Suar. *disp. 1. sect. 3. n. 25.* in homine viatore ferè semper voluntarium perfectum (seu quod habetur cum perfectione cognitionis) est liberum à necessitate. Damascenus etiam ibi loquitur de Voluntario perfecto. Bernardus verò loquitur ibi de libero à coactione, non de libero simpliciter: In quo sensu à Scoto, & Scotistis apud Suar. *lib. 6. de Trin. cap. 4.* productio Spiritûs S. dici solet libera, quamvìs sit necessaria. Denique Augustinus aptè docet, liberum esse Animi motum

tum cogente nullo, hoc est nullo alio illum determinante præter ipsam voluntatem.

V. OBJIC. 2. Amor beatificus est liber, & affert moralitatem, seu bonitatem moralem, & laudabilitatem imputabilem operanti; & tamen est necessarius; ergo ad perfectam libertatem sufficit libertas à coactione.

Confirm. 1. Quia amor in patria, & amor in via tendunt in idem objectum, sed amor in via est liber, & imputabilis operanti ad laudem, ergo etiam amor in patria; immo à fortiori, cùm reddat operantem magis Sanctum, & moraliter bonum, quàm amor in via.

Confirm. 2. Quia si amor in Patria non afferret laudabilitatem operanti, & meritum, careret aliquâ perfectione, quâ non caret amor in via; unde esset minùs perfectus; quod non videtur asserendum.

Resp. Laudabilitatem in actu aliam esse objectivam, quæ consistit in hoc, quòd actus prosecutivus alicujus objecti sit consentaneus naturæ rationali, & hujusmodi laudabilitas competit amori in Patria: Alia verò laudabilitas, quæ competit amori in via, est laudabilitas formalis, consistens in hoc, quod actum bonum operans sibi obtineat per jus suæ libertatis, unde operanti liberè tribuatur, & imputetur: Habetur etiam laudabilitas formalis in actu necessario, quando essentialiter exigitur à natura operantis, & ideo ipsi operanti pariter ascribitur, & imputatur, cujusmodi sunt omnes actus Dei necessarii. Quare nego, amorem beatificum ullam aliam laudabilitatem habere præter objectivam; nego etiam, hujusmodi amorem Beato esse imputabilem, nisi in causa, nempe in meritis à se liberè positis in via.

Ad primam confirm. *dist. maj.* Amor in via, & amor in patria tendunt idem objectum eodem modo, *nego*, diverso modo, *conc. maj. min. & nego conseq.* Ad laudabilitatem formalem, & imputabilitatem actûs non sufficit tendentia in objectum consonum naturæ rationali, sed

requiritur etiam, quòd procedat aut per jus propriæ libertatis, aut ex essentiali exigentia propriæ naturæ. Sic motus primò primi tendunt in idem objectum, ac actus deliberati, & tamen solùm actus deliberati sunt imputabiles ad laudem, vel vituperium, & sunt meritorii, aut demeritorii, quia solùm actus deliberati sunt simpliciter liberi.

Ad secundam: quamvìs amor in Patria careat aliquâ perfectione, quâ pollet amor in via, non per hoc est minùs perfectus, cùm ea compensetur per possessionem hæreditatis propriæ filiorum Dei, & per unionem perfectam creaturæ rationalis cum suo ultimo fine. Sic forma non dicitur esse minùs perfecta, quàm materia, quamvìs illa sit corruptibilis, & non ista; quia hæc perfectio aliunde compensatur in forma, videlicet per hoc quòd sit activa.

VI. OBJIC. 3. Christus D. etiamsi sit determinatus ad Deum amandum, & ad obtemperandum præceptis naturalibus, non per hoc in his actibus caret laudabilitate, & imputabilitate formali, atque adeò libertate; & tamen non aliam libertatem habet, quàm à coactione, ergo hæc libertas sufficit ad laudabilitatem & meritum. Antecedens docetur à D. Th. *q. 17 de ver. ar. 6. & in 3. Sent. qu. 1. dist. 58. ar. 2. ad 5.* ubi hæc habet: *Vel dicendum, quòd, etiamsi Christus D. sit determinatus ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest; tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sive meriti quia in illud non coactè, sed spontè tendit, & ità est actûs sui dominus.*

Resp. Aliquos putâsse, in actibus Christi Domini liberis tantùm à coactione fuisse non solùm laudabilitatem, qualis est in actibus necessariis Divinis; quia necessitas erat ab intrinseco, videlicet à personalitate Verbi; sed etiam meritum propter inferioritatem humanæ naturæ operantis ad Deum, à quo poterat præmiari; nec putârunt id

id adversari propositioni damnatæ adversùs Jansenium, quia in ea dicitur, ***Ad merendum satis esse libertatem à coactione in natura lapsa***; natura autem Christi Domini erat integra. Verùm, ut notat Platelius *p. 4. num.* 313: propositio damnata, ubi dicit, ***In natura lapsa***, non habet vim restrictivæ, sed ampliativæ; & sit sensus: etiam in statu naturæ lapsæ, nedum in statu naturæ integræ. Quod patet ex ipso scopo Pontificis damnantis ibi Jansenium, qui dicebat: In statu naturæ integræ fuisse libertatem à necessitate, eámque per peccatum Adami periisse, ideóque sufficere libertatem à coactione ad merendum in natura lapsa destituta suis dotibus, quæ libertas non sufficiebat in natura integra. Videtur itáque de fide, quòd neque in natura lapsa, neque in integra sufficiat ad merendum libertas à coactione. Quare ad argumentum ***nego antecedens.*** Ad auctoritatem D. Th. quæ difficilem habet interpretationem, dico, mentem Angelici aptè explicari 3. *p. quæst.* 18. *art.* 4. *ad* 3. ubi ait: ***Dicendum, quòd voluntas Christi Domini, licèt sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum, & ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*** Sic ad amandum Deum liber erat libertate indifferentiæ relatè ad hunc, vel illum gradum amoris, & ad obtemperandum præceptis naturalibus liber erat, vel ad actum in tali, vel tali intensione, vel ex hoc, aut illo motivo, & ratione talis libertatis poterat mereri; quod explicant etiam ultima Verba textûs adducti, ut notat Platelius *loc. laudato*, dicit enim Angelicus; ***Et ità est actus sui dominus***, atque adeò omninò liber; & quamvìs dicat, quòd Christus D. sit actus sui dominus; ***quamvìs sit determinatus ad unum numero; sicut ad diligendum Deum***, non est sensus, quòd sit determinatus ad unum numero actum, sed ad unum numero præceptum, ut patet ex contextu.

VII. OBJ. ultimò: potest aliquis in pœnam peccati præ-

 teriti

teriti obligari ad non faciendum aliquid, ad quod necessitatur; sicut damnati obligantur ad non blasphemandum, & odio habendum Deum, ad quod necessitantur; ergo in pœnam peccati originalis potest homo in natura lapsa obligari ad non peccandum, & propter peccatum puniri, quamvis ad illud necessitetur; ergo ad demerendum sufficit libertas à coactione.

Resp. Nego antecedens: Damnati solùm moraliter necessitantur ad odio habendum Deum, ut docent communiùs, & ideo obligantur ad non odio habendum. Quod si velis, ad id necessitari physicè, dicas, obligari non posse ad cessandum ab odio, cùm nemo obligetur ad impossibile, unde est, quòd damnati nec contrahant novum demeritum, nec propter peccata in inferno commissa puniantur. Adde, per baptismum omnino deleri originale; ex Tridentino enim *sess. 5. can. 5. Nihil est damnationis iis, qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem*; ergo non potest in pœnam originalis per baptismum deleti remanere necessitas ad peccandum, & ad merendam damnationem æternam.

VIII. Hæc de Jansenismo satis sit delibâsse, qui plura velit, consulat Trutinam Theologicam Thesium damnatarum, ubi quinque famosæ illæ Jansenii theses enucleantur: Consulat etiam Annatum, de Champs, ac præsertim Platelium de Gratia *cap. 6. nu.* 485. ubi breviter recenset primò errores Pelagii dicentis, Gratiam dari ex meritis; nec dari gratiam internam supernaturalem, sive actualem, sive habitualem: Electionem, vel reprobationem puerorum fieri ex meritis conditionatè prævisis &c. Secundò errores Semipelagianorum dicentium: Initium salutis esse ex nobis per volitionem credendi, & piè vivendi, solis liberi arbitrii viribus elicitam, & per orationem, & petitionem auxilii ad id necessarii purè naturalem: Item, gratiam non esse necessariam ad incipiendum, sed ad perseverandum &c. Tertiò errores Lutheri, & Calvini dicen-

centium, Liberum arbitrium in natura lapſa eſſe extinctum; Hominem ex neceſſitate, non liberè agi, vel à concupiſcentia ad peccatum, vel à gratia ad bonum; atque adeò neceſſariò ſuccumbere delectationi victrici. Quartò errores Baji, & Janſenii, præſertim in quinque propoſitionibus ab Innocentio X. damnatis, quarum prima eſt.

1. Aliqua Dei præcepta hominibus juſtis volentibus, & conantibus ſecundùm præſentes, quas habent, vires, ſunt impoſſibilia, deeſt quoque illis gratia, quâ poſſibilia fiant.
2. Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.
3. Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ ſufficit libertas à coactione.
4. Semipelagiani erant hæretici in hoc, quòd vellent gratiam ad actus ſalutares requiſitam talem eſſe, cui poſſit voluntas reſiſtere, vel obtemperare.
5. Semipelagianum eſt dicere, Chriſtum pro omnibus omnino hominibus mortuum eſſe, ac ſanguinem fudiſſe.

Denique adduntur Janſeniſtarum cavillationes dicentium, has Janſenii propoſitiones non eſſe damnatas ab Innoc. X. in ſenſu, quo illas Auctor admiſit: Contra quos tanquam filios impietatis Alex. VII. ſuo decreto an. 1664. definit, eas in ſenſu à Janſenio intento fuiſſe damnata.

QUÆSTIO VII.

Utrùm voluntas libertatem actualem exerceat pro inſtanti, quo operatur, an pro ſequenti?

I. DOcent Nominales cum Magiſtro Sententiarum apud Arriag. hìc *diſp.* 6. *ſect.* 4. & Amic. *diſp.* 6. *ſect.* 5. voluntatem non exercere libertatem ſuã pro

pro instanti, quo ponit actum, sed pro sequenti, pro quo potest liberè vel in actu continuare, vel ab actu cessare. Probant primò, quia libertas est potentia ad actus oppositos, sed pro instanti, quo voluntas ponit v. gr. actum amoris, non potest etiam ponere odium, vel negationem amoris; ergo non potest pro eo instanti libertatem exercere.

Secundò: quia, sicut non datur potentia ad præteritum, ità postquam voluntas in instanti A produxit actum, non potest illum non produxisse, ergo non potest in eo instanti illum non producere; aliter efficere posset, quòd non sit id, quod est; quod est impossibile; quia quod est, dum est, necessariò est, atqui quod necessariò est, non potest non esse; ergo quod est, dum est, non potest non esse.

Tertiò, quia liberum arbitrium est circa ea, de quibus est consultatio, atqui solùm de futuris, non de præteritis, aut præsentibus, est consultatio; ergo solùm relatè ad futura est libertas. Quare sicuti pro instanti A, quo Deus v. gr. producit Angelum, est liber ad illum destruendum, non tamen pro eodem instanti A, quia simul esset, & non esset Angelus pro eo instanti, sed pro sequenti; ita voluntas pro instanti A, quo ponit amorem, est quidem libera ad ponendum odium, non tamen pro eodem instanti, sed pro sequenti.

II. Dico tamen cum communi apud Suar. in Metaphysica *disp.* 19. *sect.* 9. Libertatem nullatenus esse circa futura, quatenus talia, sed solùm circa præsentia; unde voluntas libertatem exercet pro instanti, quo operatur, non pro sequenti.

Prob. 1. Quia Deus ab æterno libertatem exercuit, decernendo v. gr. Mundi creationem, quin prius fuerit libertas, & deinde exercitium libertatis, seu decretum liberum de Mundo condendo; ergo etiam voluntas creata libertatem actualem exercet pro quando operatur: atque adeò libertas non est circa futura.

Prob.

Prob. 2. à priori. Tunc voluntas liberè agit, seu libertatem exercet, quandò ità agit, ut pro eodem instanti possit non agere, non quidem conjunctim, sed divisim; atqui voluntas, quando amat, v. gr. ità amat, ut possit non amare in sensu diviso, ergo dum agit, libertatem exercet pro eodem instanti, non pro sequenti. Neque dicas, quòd pro eodem instanti esset voluntas simul determinata, & indifferens. Nam benè potest intelligi, quod voluntas pro primo signo naturæ præscindat ab actu, & negatione actûs, in quo consistit indifferentia, & pro secundo signo naturæ intelligatur cum actu potiùs, quàm cum non actu, aut è contra, & sic esse determinata; Sicuti dicimus in physicis, quòd in instanti, quo habetur mutatio, & lignum v. gr. transit in ignem, pro primo signo naturæ habeatur præcisio ab utraque forma substantiali; quatenus neutra intelligitur, non verò neutra sit; pro secundo signo naturæ intelligatur forma ignis exclusiva formæ ligni.

Prob. 3. ab absurdo, quia si in instanti, quo peccator elicit perfectam contritionem, non liberè operaretur, sequeretur, quòd si immediatè post illud instans decederet, damnaretur propter peccatum non liberè retractatum. Similiter, si in instanti quo quis peccaret, non liberè peccaret, sequeretur, quòd si post illud decederet, non damnaretur, cùm peccatum præteritum, utpote non liberum, non fuerit imputabile, quæ tamen nemo dixerit. Adde, eundem Gabrielem, & Okam cum aliis Nominalibus apud Amic. docuisse, Angelum potuisse mereri, atque adeò liberè operari pro primo instanti suæ creationis; & communiter dicimus, Christum Dominum etiam in primo instanti nos liberè amâsse, & pro nobis meruisse.

IV. Ad primam rationem in contrarium *distinguo majorem*, libertas est potentia ad actus oppositos divisim, *concedo*; conjunctim *nego majorem*, *& distinctà pariter minore, nego consequentiam.*

V. Ad 2. transmisso, quòd non detur potentia ad præteritum, potest tamen dari de præsenti potentia ad actum, qui ponitur, putà ad amorem, & ad actum oppositum, qui, si poneretur, impediret existentiam amoris de facto positi: Unde non habetur simultas actuum, nec potentia simultatis, sed solùm simultas potentiæ ad actus oppositos. In forma *nego consequentiam*. Ad probationem, *distinguo*, quod est, dum est, necessariò est, necessitate consequente, & ex suppositione, *concedo*, necessitate antecedente, & nullâ factâ suppositione, *nego*. Hinc non infertur, non posse non esse id, quod est, dum actu est; sed solùm infertur, non posse dum est, esse simul, & non esse, seu habere potentiam simultatis, non simultatem potentiæ.

VI. Ad 3. esto consultatio sit tantùm de futuris; at voluntas, præhabitâ consultatione, solùm de præsenti eligit, & liberè operatur. Adde, consultationem posse etiam esse de præsenti, non ex suppositione, quòd sit electio, sed in priori natura; itâ ut intellectus priùs cognoscat, & judicet, num bonum A sit præstantius, & eligibilius, quàm B; & deinde pro secundo signo naturæ detur voluntas eligens A præ B. Ad id, quod additur, dicendum, quòd sicut Deus potest pro eodem instanti A, quo ponit Angelum, illum non ponere, non tamen destruere, nisi pro instanti sequenti; itâ potest voluntas pro eodem instanti A, quo ponit amorem, illum non ponere; in quo consistit libertas, & simultas potentiæ; quamvìs non possit pro eodem instanti, quo primo ponit amorem, illum destruere.

QUÆSTIO VIII.

An possit Voluntas eligere bonum minus, relicto majori etiam efficaciùs proposito?

I. NOnnulli apud Vasquez 1. 2. *disp.* 128. docuerunt, non posse voluntatem eligere nisi bonum quod

quod ab intellectu proponitur esse majus. Ipse Vasquez docet, posse quidem voluntatem eligere bonum minus, dummodo efficacius, ac vividius ab intellectu proponatur: Quare si ex. gr. proponatur efficacius bonum intemperantiæ, quàm bonum honestum temperantiæ, voluntas non potest amplecti temperantiam, sed solùm potest omittere amplexum intemperantiæ, quia bonum hoc non necessitat ad sui amorem: postquam autem voluntas suspenderit amorem intemperantiæ, poterit intellectus determinari ad meliùs inspiciendum bonum honestum temperantiæ, & vividius illud repræsentare, unde voluntas possit illud positivè amare. Hæc tamen sententia, ut ut ingeniosa, communiter rejicitur. Nam si voluntas in hoc casu potest suspendere amorem intemperantiæ, quamvìs inefficaciùs proponatur bonitas, quæ est in suspensione amoris intemperantiæ, quàm ipsum bonum intemperantiæ, poterit etiam amare bonum honestum temperantiæ, quamvìs inefficaciùs proponatur, quàm bonum temperantiæ. Præterquamquod hæc sententia supponit possibilem puram omissionem liberam, quam nos rejecimus.

Bellar. *lib. 5.* de Gratia *c.* 8. putat, voluntatem non posse eligere, nisi quòd intellectus dictat per ultimum judicium practicum, omnibus pensatis, esse faciendum. Sed communiter etiam rejicitur; tum quia peccans deberet habere judicium practicum, quod sit peccandum; unde non peccaret, dum peccat; tum etiam, quia si datur in voluntate libertas ad judicandum hìc, & nunc, quòd non sit peccandum, eo ipso poterit etiam dari libertas immediata ad non peccandum; quòd si prior illa libertas non datur, jam voluntas nullatenus esset libera.

II. Dico itaque 1. Ad electionem liberam non requiritur judicium ultimum practicum, à quo voluntas determinetur. Conclusio constat ex modo dictis contra Bellarminum.

III. Dico 2. Neque requiritur ad electionem liberam, quod bonum amplectendum efficaciùs proponatur ab

 int-

intellectu; sed potest eligi etiam quod inefficaciùs proponitur, & ad quod ex vi propositionis voluntas minùs inclinatur. Ità communiter contra Vasquium loco laudato.

PROB. Tum quia, si voluntas est libera, ut bonum A efficaciùs proponatur quàm B, erit etiam immediatè libera ad amandum bonum A inefficacius propositum, quàm B; tum etiam quia si quando proponitur bonum A intemperantiæ v. gr. efficacius, potest suspendere amorem [ut docet Vasq. ne omninò interimatur libertas] quamvìs suspensio amoris inefficaciùs proponatur, poterit etiam tunc amare bonum B, v. gr. temperantiæ, quamvìs proponatur inefficacius.

IV. Dico 3. Potest voluntas, propositis eadem efficacitate duobus bonis omninò æqualibus, unum præ altero eligere. Ità etiam communiter cum Suar. contra Vasq.

PROB. Si voluntati proponatur solum bonum A sine B, est libera ad illud amandum, vel non amandum; ergo etiam si A proponatur simul cum B; quandoquidem consortium hoc neque addit, neque tollit bonitatem ab A; unde remanet in voluntate eadem libertas ad illud amandum ergo potest etiam illud liberè præeligere.

Confirm. 1. Quia de facto Deus inter duo individua omninò æqualia liber est ad amandum, & creandum A præ B; ergo potest etiam sic præeligere creatura. Nec facit ad rem quòd Deus non moveatur ab objecto creato, ut movetur creatura; Nam satis est, quòd neque Deus, neque creatura possit amare, nisi quod repræsentatur ut bonum, ad hoc, ut paritas evincat intentum.

Confirm: 2. Quia aliter potentia libera non haberet libertatem immediatam, sed solum mediatam, juxta sententiam Vasquii, quatenus posset suspendere amorē erga bonum B, & attentiùs advertere ad bonitatem, quæ est in A; unde vividius repræsentato ipso A, posset illud præeligere; quod tamen & gratis dicitur, & positivè impugnatum est in secunda conclusione. V. Ne-

V. Neque dicas, voluntatem esse potentiam rationalem, atque adeò debere reddere rationem talis præelectionis; quæ non videtur ex parte objecti aptè assignari, si utrumque bonum æquale æqualiter proponeretur.

Nam bene explicatur, quomodo voluntas rationabiliter procedat in casu, dicendo, in tantum eligere A præ B (præsertim si bona sint incompossibilia) in quantum in utroque bono reperit bonitatem sufficientem, sed non necessitantem ad amorem; & cùm nolit, sive non possit, quando bona sunt incompossibilia, utrumque simul amare, mavult amare unum, quàm neutrum: Sicuti Deus mavult ponere mundum A, quàm B rationabiliter, ratione fundata in objecto, quod capax est amoris Dei, non tamen necessitans ad illum. Et ratio à priori est, quia ad hoc, ut voluntas libera procedat liberè, debet quidem ab objecto moveri, sed non determinari ab illo, cùm nequeat determinari ab extrinseco; in casu autem ab utroque bono sufficienter moveretur in actu primo, determinaretur tamen à seipsa ad amandum A præ B; unde liberè, & rationabiliter procederet.

Neque replices, debere rationem reddi non solùm amoris terminati ad bonũ A, quæ est ipsa bonitas objecti non necessitans, sed etiam præelectionis A relatè ad B; ad quod non satis est dicere, quòd in A sit bonitas non necessitans, & quòd voluntas sit libera; nam debet ex parte objecti reddi ratio hujus prælationis; aliter voluntas posset amare malum, & reddere rationem hujus actûs, dicendo, quia est libera.

Nam contra est, quia sufficiens ratio redditur præelectionis & prælationis, tũ quia ex parte objecti datur bonitas, tum quia ex parte voluntatis datur libertas ad hanc bonitatem amandam, non illam: primum caput se tenet ex parte objecti, cùm nequeat amari malum; secundùm se tenet ex parte potentiæ liberæ, quæ ratione libertatis suæ potest aptè in casu dicere: *Stat pro ratione*

volun-

voluntas; ut quando Deus eligit A præ B. Unde non sequitur, quòd ratione libertatis possit volũtas amare malũ.

VI. Dico ultimò: potest voluntas eligere bonum minùs præ majori, etiamsi sint ejusdem rationis; etiamsi inefficaciùs, & minùs vivide repræsentetur bonum minus. Conclusio est etiam communis contra Vasq. hic *cap.* 30. & sequitur ex dictis.

Et sane quòd possit præeligi bonum minus præ majori si sint diversæ rationis, constat experientiâ; qui enim peccat, eligit bonum delectabile, quod est minus, præ honesto, quod est majus. Et ratio à priori est, quia utrumque bonum potest voluntatem movere, & neutrum necessitat. Quæ ratio probat etiam, quòd possit præeligi bonum minùs, etiamsi sit ejusdem rationis cum majori, putà potest libere conferri eleëmosyna minor, non collatâ majori ut potest bonum A amari amore intenso ut unum, non intenso ut duo. Hæc etiam ratio probat, quòd si bonum minus inefficaciùs repræsentetur, quàm majus, adhuc possit illud præeligi; putà si bonum delectabile intemperantiæ inefficaciùs, ac minùs vivide repræsentetur, quàm bonum honestum jejunii, potest quis peccare peccato intemperantiæ, hanc eligendo præ jejunio; nam etiam in hoc casu recurrit eadem ratio; quod scilicet utrumque objectum potest movere voluntatem ad amorem, & neutrum necessitat. Quod etiam confirmatur ex dictis in tertia conclusione.

VII. OBJIC. I. Quicquid eligit voluntas, eligit ex amore boni; atqui ex amore boni non potest præeligere bonum minus; sicuti nequit avarus ex amore pecuniæ præeligere decem aureos, relictis centum aureis; nec potest quis ex amore sanitatis eligere pharmacum minus utile præ utiliori; ergo non potest voluntas in prospectu, & conflictu majoris boni, eligere bonum minus.

Confirm. Quia minus bonum comparatum cum majori, habet rationem mali; voluntas autem non potest amplecti

plecti malum:ergo nec minus bonum in conflictu majoris. Antecedens patet à contrario ; nam minus malum comparatum cum majori habet rationem boni ; Unde qui volenti v. gr.occidere Petrum,dat consilium,ut si determinatus est ad occidendum,potiùs det illi alapam, dat consilium bonum exigens à Petro gratiarum actionem.

Resp. concessa majori, nego minorem. Ad exempla, quæ adducuntur, *Distinguo antecedens*:avarus non potest præeligere decem aureos,quando potest habere centum,si trahatur ex amore pecuniæ efficacissimo,seu ex amore ditescendi quàm maximè potest,*concedo*,si trahatur ex amore pecuniæ non efficacissimo, *Nego Antecedens.* Idemque dicas de alio exemplo;sicut enim potest quis liberè pecuniam amare,vel non amare,ità potest liberè amare illam amore efficacissimo ad ditescendum quàm maximè,& non amare illam hoc amore, quando ex hoc amore efficacissimo trahitur ad amandam pecuniam,certè nequit eligere minorem præ majori,secùs verò si amat ditescere,non tamen ditescere quàm maximè:Pariter voluntas potest liberè amare, & non amare bonum ex intẽtione assequendi aliquod bonum;& potest illud amare ex intentione assequendi bonum omne,quod potest;si ex hac secunda intentione amplectatur bonum,debet eligere bonum majus;& debet amare illud amore intensissimo, si velit assequi meliori modo, quo potest; secùs verò,si velit tantùm amare bonum in particulari ex intentione assequendi aliquod bonum;Potest autem voluntas liberè ex utraque intentione moveri;quamvis enim à natura sit determinata ad bonúm in quantum bonum, at libera est ad amandum bonum mixtum malo,& ad amandum hoc, vel illo amore.

Ad confirm. Licèt bonum minus in quantum minus habeat rationem mali,non per hoc à voluntate amatur in quantum minus reduplicativè;sicut bonum honestum licèt repræsentuetr ut malum,in quantum est exclusivũ boni

boni delectabilis; ità voluntate non amatur in quantum malum. Quare retorqueo paritatem: peccaret, & pravum daret consilium, qui volenti occidere Petrum, diceret, Da illi alapam, intendendo alapam in quantum damnificativam, non in quantum minùs damnificativam, quàm sit mors; ergo bene operatur, & bonum prosequitur, qui eligit bonum minus, in quantum bonum est, non in quantum minus, quod haberetur in casu.

VIII. Obj. 2. Si præeligens bonum minus præ majori amaret illud solùm in quantum Bonum absolutè, & non in quantum minus, & comparativè ad majus, sequeretur, quod posset quis licitè præeligere bonum minus; cùm semper virtuosè ametur bonum: Sequela autem est falsa; nam qui præfert caduca æternis, & bonum delectabile honesto, peccat; ergo non amatur in casu bonum, in quantum bonum absolutè, sed in quantum est bonum minus; adeòque in quantum habet carentiam boni majoris, sub qua ratione est malum.

Resp. Quòd licèt virtuosè possit aliquando eligi bonum minus, relicto majori, v. gr. eligendo matrimonium relicto cœlibatu, & erogando stipem ut duo, non erogata ut quatuor, ac eliciendo actum intensum ut duo, non elicito intenso ut quatuor; at non semper est juxta dictamen prudentiæ, nec semper honestum, ac virtuosum est eligere bonum minus; & ideo peccant, & imprudenter operantur qui præferunt bonum jucundum bono honesto. Quare regula prudentiæ, & dictamen rationis aliquando dictant, meliùs quidem esse eligere bonum majus, v. gr. cœlibatum præ matrimonio, quin tamen peccet, & contra virtutem operetur, qui præfert hujusmodi bonum minus; aliquando verò dictant, teneri nos ad eligendum bonum majus, & peccare qui præeligit minus, ut si quis eligat jucundum præ honesto: & in hoc tantùm casu imprudenter operaretur, qui præeligeret bonum minus.

QUÆ-

QUÆSTIO IX.

An Voluntas possit liberè amare malum, ut malum?

I. COmmunissimè Doctores cum Angel. 1. 2. *quæ.* 8. *art.* 1. ut notat Vasq. 1. 2. *disp.* 31. docuerunt olim, non posse voluntatem amare malum, ut malum, nec odisse bonum, ut bonum. Scotus etiam idem docet in 4. *dist.* 49 *quæst.* 12. Quamvis in 1. *dist.* 1. *quæst.* 4. dixerit, hoc non probari efficaciter. Nominales tamen cum Okam in 3. *quæst.* 13. *ad* 3. absolutè docent, non repugnare.

Dico equidem I. Repugnat, voluntatem prosequi malum sub pura ratione mali, & fugere à bono, in quantum bonum est. Ità communiter contra Nominales, quos in hac re manifestè desipuisse, dicit Vasq. *loc. cit. cap.* 2.

PROB. 1. Auctoritate Aug. *lib.* 2. *Confess. cap.* 4. ubi ostendit, quemcunque etiam in peccato, quod committit aliquam rationem boni prosequi: Et in Enchridio *c.* 86. habet: *Beati esse volumus, & miseri esse non solùm nolumus, sed neque velle possumus.*

PROB. 2. Ratione D. Thomæ Quia amor, & appetitus sunt quædam inclinatio appetentis in objectum; atqui inclinatio essentialiter est ad aliquid conveniens, & proportionatum appetenti; & solum bonum est conveniens, & proportionatum voluntati; ergo amor, & appetitus solùm ferri possunt in bonum. Et eadem ratione, odium est fuga ab aliquo disconveniente, & improportionato fugienti; solùm autem malum est hujusmodi; ergo odium fertur solum in malum.

II. Dico 2. Bonum, quod prosequimur, non est necesse, quod sit in se bonum, satis est, quòd bonum appareat. Ita communiter cum Angelico, & Philosopho 2. physicorum 31. ubi docet, quod finis vel est bonum, vel apparens bonum.

PROB.

PROB. In hoc differunt appetitus innatus, & elicitus quòd ille sequitur formam naturalem, per quam id, quod appetitur, verè competit appetenti, ex. gr. grave, quod est appetitus naturalis centri, sequitur formam terræ, cui bonum est esse in centro; at appetitus elicitus, sive sensitivus, sive rationalis sequitur formam apprehensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur ut bonum, & conveniens appetenti; ergo ad hoc, ut voluntas per amorem prosequatur bonum, satis est, quod apprehendat objectum ut bonum, & conveniens amanti; esto reapse non ità sit.

III. OBJIC. 1. Qui odit inimicum, vult illi malum in quantum malum ei est, ex D. Thom. hìc *qu. 29. art. 2.* ergo possumus prosequi malum, ut malum.

Confirm. Damnati odio habent Deum, quem cognoscunt purum, & summum bonum; ergo possumus odisse bonum sub ratione boni.

Resp. Qui vult malum inimico, ità vult illud in quantum malum inimico, ut simul velit illud in quantum bonum sibi, quia apprehenditur malum inimici esse bonum proprium, ut advertit Vasq. hìc *c. 3.* Hinc potest etiam aliquis velle aliquod malum sibi in quantum malum est, putà jejunium, dummodo apprehendatur, idem esse sub alia ratione bonum, nimirum relatè ad animæ salutem. Immo etiam potest quis velle malum sibi, in quantum bonum alteri, ut si quis velit potiùs gehennam subire, quàm peccatum; in quo casu gehenna ut excludens peccatum, apprehenditur bona Deo, quamvìs revera sit etiam bona, seu minùs mala eligenti illam præ peccato, quia peccatum est pejus gehennâ.

Ad confirm. Damnati odio habent Deum in quantum punitorem, & inimicum, atque adeò in quantum malum ipsis damnatis, & consequenter odium damnatorum non fertur in bonum quà bonum. Quare *distinguo anteced.* damnati odio habent Deum, quem cognoscunt purum bo-

bonum intrinsecè, *concedo*; extrinsecè, & relatè ad ipsos damnatos relatè ad quos causat malum pœnæ, quamvis cum summa bonitate, & rectitudine, *nego antecedens, & Consequentiam.*

IV. Objic. 2. Potentia est ad opposita, v. gr. visiva potest videre album, & nigrum; ergo voluntas potest velle bonum, & malum; apertè enim Philosophus 9. metaph. 3. dicit potentias rationales esse oppositorum, ut medicina non solùm potest sanitatem efficere, sed etiam ægritudinem.

Confirm. Quia aliquando appetimus negationes, putà tenebras, taciturnitatem &c. negatio autem est purum malum; ergo ut priùs.

Resp. concedendo, potentias rationales esse ad opposita, putà ad bonum, & malum; sed ità ut tendant ad bonum actu prosecutivo, ad malum aversivo; sicut intellectus tendit ad verum per affirmationem, ad falsum per negationem: possunt itaque potentiæ rationales tendere ad utrumque objectum oppositum, sed sub ea ratione, sub qua continentur sub ratione proprii objecti, ut sibi convenientis.

Ad confirm. Negationes etiam appetimus sub aliqua ratione boni, quatenus apprehenditur, quòd sit bonum carere tali objecto; sic carere defatigatione apprehenditur ut bonum propter quietem consequentem: Unde Philosophus 1. Eth. 5. dixit, quòd carere malo habeat aliquam rationem boni.

QUÆSTIO X.

Num dari possit actus puræ fugæ erga malum?

I. CErtum est, voluntatem sumptam pro tota appetitiva potentia rationali, habere tam actus prosecutivos, putà desiderii, amoris, gaudii, quàm aversativos, putà odii, fugæ, tristitiæ &c. quod ipsa experientia

compertum est; longè enim aliter afficimur per amorem, ac per odium; amor est dulcis, ac suavis, odium verò rigidum, & asperum; gaudium dilatat cor, tristitia constringit, &c.

Difficultas solùm est, Utrum voluntas per odium ità aversetur malum, ut simul necessariò prosequatur bonum oppositum; unde ex amore boni aversetur malum, an verò possit per se tendere ad malum absque ullo affectu erga bonum? Quòd voluntas possit per se tendere in bonum absque respectu ad malum, nemo negat; quia bonum per se habet sufficientem rationem amabilitatis. Quòd verò possit aversare malum absq; respectu ad bonum, negant non pauci apud Lugo de Pœnit. *disp.* 1. *sect.* 1. & apud Salas in 1.2. *tract.* 9. *dis.* 3. *sec.* 2. putantes, nec intellectum posse purè dissentire absque ullo assensu in verum oppositum, nec voluntatem posse purè odisse malum absq; prosecutione boni oppositi; quia scilicet nec intellectus potest tendere, nisi in suum objectum, quod est verum, nec voluntas, nisi in suum, quod est bonum.

II. Censeo equidem cum communiori, voluntatem posse per se ferri in malum, atque adeò possibilem esse actum puræ fugæ, qui præcisè moveatur à malo ad illud aversandum; non secus ac possibilis est in omnium sententia actus puræ prosecutionis, qui præcisè moveatur à bono; ut colligitur ex D. Th. *qu.* 29. *art.* 1.

Prob. Non minùs malum habet ratione sui, unde displiceat, & expellat, quàm bonum habeat ratione sui amabilitatem, unde trahat, & alliciat; ergo sicut potest voluntas per se ferri in bonum per actum puræ prosecutionis, ità per se in malum per actum puræ fugæ.

Confirm. Experientiâ, quia diversimodè se habet voluntas, dum amat, ac dum odit, cùm amor sit dulcis, & placeat; odium verò asperum, & displiceat: unde odium v.gr. tenebrarum non potest dici ullo pacto, quòd sit formaliter amor lucis, sed tantùm virtualiter; in hoc scilicet

sensu,

sensu, quòd voluntas ex odio tenebrarum determinari facilè possit ad amorem lucis.

III. OBJIC. 1. Objectum voluntatis est bonum; ergo non potest voluntas operari, nisi circa bonum; ergo etiam quando odit malum, debet prosequi bonum oppositum, & ex ejus amore determinari ad fugam mali.

Confirm. Quia actus intellectûs judicativus semper est affirmatio veri, etiam dum negat falsum; ergo pariter quilibet actus voluntatis est prosecutio boni, etiamsi aversetur malum. *Antecedens* probatur, quia dum intellectus negat existere tenebras, indivisibiliter affirmat existere lucem; & dum negat, hominem esse lapidem, movetur ad id negandum à distinctione inter hæc extrema, quam non negat, sed affirmat; sicut enim amor attingit motivum amandi; quandoquidem propter quod unumquodque tale, & illud magìs; ità actus judicativus attingit motivum judicandi, ergo qui negat hominem esse lapidem, attingit motivum, quod est distinctio inter hominem, & lapidem, & attingit actu judicativo: non secùs amor attingendo motivum amandi, attingit illud actu prosecutivo ex eodem principio: Propter quod unumquodque tale, & illud magìs. Non potest autem intellectus attingere illud motivum actu judicativo negante eam distinctionem; ergo affirmante, & consequenter actus intellectûs judicativus, etiam dum negat falsum, est affirmativus veri oppositi falso; quod etiam dicendum proportionaliter de actu voluntatis, qui proinde nequit esse puræ fugæ.

Respond. Voluntatem habere pro objecto non solùm bonum, sed etiam malum, quamvis illud prosequendo, hoc aversando; ut constat tum experientiâ, tum ex D. Thom. *qu.* 8. *art.* 1. ubi habet. *Eadem est potentia oppositorum, ut visio est albi, & nigri, tactus calidi, & frigidi, potentia motiva ad sursum, & deorsum &c. sed non eodem modo se habet ad utrumque; voluntas igitur se habet ad bonum, & malum; ad bonum*

quidem appetendo ad malum aversando. Quare circa bonum in quantùm tale versatur voluntas solum in quantùm prosecutiva, non verò adæquatè accepta, cùm etiam versari possit circa malum aversativè. In forma *Distinguo Antecedens*: objectum voluntatis adæquatè sumptæ est solum bonum, *nego antecedens*, voluntatis in quantùm prosecutivæ, *concedo antecedens*, *& nego Consequentiam.*

Ad confir. varii varia. Equidem cum Martinonio dico, pariformiter discurrendum de intellectu, ac de voluntate; unde sicut in voluntate dari potest actus puræ fugæ; ità in intellectu dari potest pura negatio falsi, quæ nullatenus sit affirmatio veri; seu dari potest purus dissensus, qui nullatenus includat formalem assensum: eo modo, quo dari potest purus assensus, qui nullatenus includat formalem dissensum quare ex iisdem extremis ritè cognitis potest intellectus moveri tam ad actum purè affirmativum, quo dicat; Dantur tenebræ, seu datur negatio lucis. Datur distinctio inter lapidem, & hominem &c. quàm ad actum purè negativum, quo dicat, Non datur lux, Non datur identitas inter hominem, & lapidem. Principium Illud, *Propter quod* &c. non probat, quòd si propter motivum repræsentatum exerceatur judicium negativum de identitate inter hominem, & lapidem, exerceri etiam debeat judicium de distinctione inter hominem, & lapidem, quæ est motivum illius judicii; præsertim quia si deberet exerceri judicium, deberet exerceri judicium negativum relatè ad hoc motivum; quod repugnat. Quare sicut bonum amatur, quia cognoscitur, reduplicando cognitionem, tanquam conditionem, non tanquam objectum amoris; unde non valet dicere bonum amatur propter cognitionem; ergo magis amatur ipsa cognitio: ità licèt negetur lapis de homine propter motivum incompossibilitatis, & distinctionis, quod repræsentatur, non infertur, quod feratur judicium de ipsa distinctione; quia repræsentatio di-

stinctio-

stinctionis, seu incompossibilitatis, est tantùm conditio requisita vel ad judicandum affirmativè de distinctione, dicendo, Datur distinctio inter hominem, & lapidem, vel ad judicandum negativè inter hæc extrema, dicendo, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, seu homo non est lapis. Concludamus, quòd quamvis videantur verbo, tenus differre istæ duæ propositiones, Datur distinctio inter hominem, & lapidem, seu homo distinguitur à lapide, & Non datur identitas inter hominem, & lapidem, seu homo non identificatur cum lapide; possunt tamen esse duo actus interni diversi, quorum alter affirmativè feratur in distinctionem, & incompossibilitatem hominis cum lapide, alter feratur negativè in identitatem: Sicuti quamvis videātur verbo tenus afferre isti duo actus voluntatis, Nolo ambulationem, & volo non ambulare, possunt tamen esse duo actus diversi; alter aversativus ambulationis, alter prosecutivus negationis ambulationis; in quocumque consistat hæc negatio, sive in ente abusivo, sive in positivo incompossibili &c.

IV. OBJIC. 2. Omnis actus voluntatis est propter finem ultimum, qui est quoddam bonum, quod est priùs volitum quàm cætera & propter quod cætera bona amantur; ergo fuga à malo est simul prosecutio finis ultimi.

Confirm. 1. Quia qui odit malum, odit ex amore formali, aut virtuali quo quisque diligit seipsum, aut illum, cui non vult illud malum; ergo ut suprà.

Confirm. 2. Quia malum ex Augustino est privatio boni debiti; ergo nolle malum est nolle privationem talis boni, sed nolle privationem boni est velle bonum: ergo nolitio mali est formaliter volitio illius boni, cujus carentia est malum.

Resp. Actum voluntatis non aliter esse propter ultimum finem, nisi quatenus quælibet volitio alicujus boni, aut nolitio alicujus mali attingit partem aliquam beatitudinis,

dinis, quæ est cumulus omnium bonorum, & remotio omnium malorum; non verò, quia quoties quis amat bonum particulare, illud ordinat ad summum bonum, seu ultimum finem; etenim sine consideratione summi boni potest quis prosequi bonum partiale, & nolle malum turpe, ac molestum, ratione sui. Quare distincto sic ***antecedente nego Consequentiam.***

Ad primam confirmationem. Quamvìs sæpe odium mali stet cum amore illius, cui malum nolumus; potest tamen etiam dari odium mali in abstracto, puta superbiæ, doloris &c. absque ulla prosecutione ejus, cui malum hoc nolumus, sed præcisè propter turpitudinem, aut molestiam talis mali. Deinde dato, quòd nolimus v. g. dolores ægro; at non proinde ægrum formaliter amamus, quia possumus ægro nolle malum, quin velimus formaliter, seu actu prosecutivo bonum oppositum: sicuti possumus, ut diximus, actu negativo dicere, Non dantur tenebræ, quin formaliter dicamus actu positivo, dari lucem.

Ad secundam 1. dici potest, quòd malum consistat quidem in privatione boni debiti, sed non semper in pura privatione, cum possit dari aliquod malum, quod sit malum positivum, & non pura privatio boni, ut est dolor, cruciatus, infamia positiva &c. sed transmisso antecedente, & primâ consequentiâ, *Nego minorem* subsumptam, ut constat ex hactenus dictis. Et sanè experientia compertum est, posse aliquem vehementiùs affici circa unum oppositum quàm circa aliud. V. gr. magìs quis odio habet ignomintam, quàm prosequatur sui nominis gloriam; ergo universim odisse malum non est formaliter amare bonum oppositum.

QUÆ-

QUÆSTIO XI.

Utrum ad amandum liberè objectum prærequiratur judicium de ejus Bonitate?

I. SUfficere apprehensionem bonitatis ad amandum bonum, absque ullo actu judicativo, docent Vasq. 1.2. *disp.* 44. *c.* 2. Oviedus contr. 8. de Anima pun. 4. Maurus, & alii : qui pariformiter docent; posse dari fugam à malo absque judicio de ejus malitia.

II. Censeo equidem, meram apprehensionem bonitatis absque judicio de tali bonitate non sufficere ad objectum liberè amandum. Idemque dicendum de actu fugæ Ità. Suar. *lib.* 7. de Angelis *c.* 10. Cajet. Pallav. & alii apud Salas primâ secundæ *qu.* 1. *& disp.* 5. *sect.* 2.

PROB. Ità se habet voluntas ad amplexum boni, ut intellectus ad assensum Conclusionis; atqui intellectus ad conclusionem non movetur ex prævia apprehensione præmissarum; nisi enim judicet illas esse veras, suspendit assensum Conclusionis; ergo neque voluntas amplexabitur objectum, nisi judicetur illud esse bonum. Ratio utriusq; est, quia nec actus conclusionalis, nec voluntatis debet temerè poni; sed citra motivum prudens temerè ponerentur; ergo requirunt motivum prudens: atqui motivum prudens requisitum non est sola apprehensio objecti, sed actus judicativus; ergo neque actus conclusionalis neque actus voluntatis haberi possunt sine prævio actu judicativo. Minor subsumpta probatur primò auct. D. Th. qui in 2. *dist.* 24. *qu.* 2. *art.* 1. ex Philosopho 2. de anima *tex.* 154. hæc habet: *Ea quæ solùm apprehenduntur, non contristant neque delectant, quâ ratione is qui merè apprehendit, se habet sicuti qui fertur ad nudam picturam, ex cujus visione non movetur ad passionem aliquam timoris, vel displicentiæ eorum, quæ intuetur, nisi judicet, rē ità se habere; imò si cernat terribilia depicta,*

non contristatur, nisi præcedat aliquod judicium. Secundò probatur ratione, quia reddere rationem, ob quam aliquid fit, est facere aliquid, quia motivum judicatur esse tale; v. g. qui ambulat ex motivo sanitatis, vult ambulare, non quia cognoscit tantùm, sed quia judicat sanitatem esse bonam. Apprehensio trahit solum judicium immediatum, non vero actum illativum, qui dicitur judicium mediatum, nec actum voluntatis; quia actus illativus, & voluntatis cùm sint actus rationales, niti debent judicio prævio.

Confirm. Quia communissimè docent contra Oviedum *loc. cit.* voluntatem ex sola apprehensione finis non posse tendere per actum efficacem in electionem, & executionem mediorum, quia voluntas esset imprudens, & irrationabilis circa hanc electionem, nisi posset reddere rationem illius per affirmationem bonitatis repræsentatæ in fine, ergo neque poterit voluntas per simplicem complacentiam, aut per amorem ferri in objectum repræsentatum bonum, nisi judicetur esse bonum, quia pariter esset irrationabilis talis complacentia, si non posset illius reddi motivum, seu ratio per judicium de bonitate objecti: eo modo, quo est irrationabilis conclusio, si non possit ejus ratio reddi per judicium de veritate præmissarum.

III. Objic. 1. ex Ovied. Rusticus delectatur de dignitate regia, quam solùm apprehendit; ergo potest actus voluntatis immediatè consequi ad apprehensionem boni, sicut potest judicium immediatum immediatè consequi ad apprehensionem motivi.

Confirm. Si quis eligeret medium ad finem, de quo dubitaret, an sit bonum, operaretur quidem imprudenter, sed tamen operaretur, ergo possibilis est actus voluntatis, licèt imprudens, & irrationabilis, post solam apprehensionem finis boni.

Resp. Rusticum non delectari ex sola apprehensione dignitatis regiæ, sed ex judicio, quòd ea dignitas sit bona,

vel

vel ſibi, vel amico, qui cenſetur alter ego. Judicium immediatum poteſt conſequi ad ſolam apprehenſionem motivi, quia aliter abiremus in infinitum in judiciis ante judicia, at judicium mediatum, ſeu concluſionale, & actus voluntatis præſupponere debent judicium de motivo, ut ſint rationabiles, & poſſit reddi ratio actûs.

Ad confirm. Electio medii in tali caſu non ſolùm eſſet imprudens, ſed etiam impoſſibilis. Dicitur operari imprudenter, ſi quis v. gr. eligat bonum delectabile præ honeſto, temporale præ æterno, at operari abſque ullo motivo eſt impoſſibile. In caſu adducto voluntas operaretur ſinè motivo, quia antequam judicet finem eſſe bonum, eligeret medium ex amore talis finis; ergo non poſſet operari.

IV. OBJIC. 2. ex Vaſquez prima ſecundæ *diſp.* 44. *cap.* 2. Appetitus ſenſitivus movetur à ſola apprehenſione boni ſenſibilis convenientis, vel mali diſconvenientis, ergo etiam appetitus rationalis: Præſertim, quia magìs potens eſt ad movendam voluntatem bonum intelligibile, quàm ad movendum appetitum ſenſitivum bonum ſenſibile apprehenſum per Æſtimativam. Et D. Th. prima ſecundæ *qu.* 9. *art.* 1. ad ſecundum docet, utrumque appetitum in hoc pariformiter moveri.

Reſp. Pallavicinum *diſp.* 6. de actibus humanis *quæſt.* 2. *art.* 2. *negare antecedens*, putat enim, quòd appetitus ſenſitivus non moveatur ex ſola apprehenſione objecti convenientis, ſed quòd requiratur judicium aliquod imperfectum proprium Æſtimativæ, quo judicetur objectum eſſe conveniens, ſicuti intuitio objecti non eſt ſola repræſentatio illius, ſed eſt etiam quoddam judicium de ejus exiſtentia, cùm per intuitionem certificemur de objecto. Verùm *tranſmiſſo antecedente*, *nego conſequentiam*. Diſparitas eſt illa ipſa, quâ negatur brutis quodvis judicium, quia ſcilicet natura determinavit bruta ad proſecutionem objecti convenientis, præcisè per apprehen-

 ſionem

sionem illorum; at non determinavit homines ad prosecutionem sui boni absque prævio judicio de bonitate, ne irrationabiliter, ac temere operentur. Hinc in hominibus quousque detur cognitio certificans, atque adeò judicium certum de bonitate objecti, non datur necessitas ad amplexum boni apprehensi; quando verò illud judicium præcedit (ut contingit in motibus primò primis, quando repræsentatur voluntati purum bonum) tunc non datur libertas ad prosecutionem talis boni, & ideo in hominibus requiritur præter apprehensionem boni, etiam judicium ad voluntatem determinandam, seu libere illam movendam.

DISPUTATIO VII.

De Actibus Humanis, in quantum Honestis, & Moralibus.

I. CONsideratis humanis actibus in quantum voluntariis, & liberis, reliquum est, ut de iis disceptemus in quantum bonis, aut malis moraliter, seu in quantum honestis, quod est ultimum prædicatum, ratione cujus creatura rationalis per suos actus dirigitur in finem suum. Ratio, cur dicantur Morales, est, quia ex D. Isidoro *lib. 5. cap. 3. Mos est consuetudo vetustate firmata*; consueverunt autem homines actibus suis honestè, vel inhonestè operari, & idcirco honestas, & inhonestas actuum humanorum dici solet Moralitas. Porrò honestas in actibus est id, ratione cujus actus conformantur cum prima regula honestatis, quæ est Lex æterna, seu Voluntas Dei, manifestata nobis per dictamen rationis; unde actus dicitur honestus, seu moraliter bonus, qui licitus est, & voluntati Divinæ conformis, inhonestus verò, qui est illicitus, & difformis,

II. Hinc sequitur 1. Bonum morale convenire cum bono physico in hoc, quòd utrumque sit conveniens subjecto,

jecto; at differunt, quia bonum physicum convenit subjecto spectato secundùm suum esse naturale; bonum verò morale convenit subjecto spectato secundùm conformitatem, quam debet habere cum Divina voluntate. Idémque dicas proportionaliter de malo physico, & de morali.

Sequitur 2. Posse actionem aliquam esse malam physicè, & bonam moraliter, ut flagellatio, jejunium, &c. quia quod disconveniens est naturæ humanæ secundùm se spectatæ, est malum physicè; quia tamen est conforme Divinæ voluntati, est bonum moraliter: & è converso propter eandem rationem comestio carnis ex. gr. die Veneris est bona physicè, & mala moraliter, cùm discordet à prima regula honestatis.

Sequitur 3. Regulam honestatis aliam esse mediatam & objectivam, nempe, Voluntatem Divinam, & legem æternam; aliam verò immediatam formalem, & intimativam legis æternæ, nempe dictamen rationis. Unde stultis clamantibus; *Quis ostendet nobis bona?* respondet Propheta ps. 4. *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.*

Sequitur 4. moralitatem, seu honestatem nihil aliud ex parte objecti importare, quàm ipsam entitatem actûs voluntatis, in quantum conformis præscripto rationis; sicut actio inhonesta importat actum voluntatis ultimo rationis dictamini difformem. Proinde moralitas immediatè, & per se primò convenit actibus voluntatis, & secundariò per denominationem ab illis convenit actibus aliarum potentiarũ, qui à voluntate imperantur; unde dum quis vult v.g. stipitem erogare, dicitur moraliter, & honeste operari, ità tamen ut honestas primariò competat actui interno voluntatis, & per denominationem ab illo competat etiam actioni externæ.

Sequitur 5. Solam naturam rationalem esse agens morale, cùm illa solùm possit advertere, num actio aliqua sit licita, an illicita. Quando tamen ad id non advertit, ut accidit in infantibus, dormientibus, &c. tunc natura ra-

rationalis non dicitur operari moraliter; unde quando quis v. gr. expuit, non advertens ad regulam honestatis, neque honestè, neque inhonestè operatur. Actio voluntatis necessariò dictamini rationis consona, ut est amor beatificus, est honestissima, atque adeò moralis moralitate tamen objectivâ, & largè dictâ; etenim actionem formaliter, ac pressè moralē illam solùm communiter vocamus, quæ libera est, imputabilis ad laudem, vel probrum, nec non ad meritum præmii, vel pœnæ: Et de hac in præsenti agendum.

Inquirendum itaque 1. Utrùm regula objectiva actionum moralium sit lex æterna, an verò ipsa natura rationalis? Secundò: Utrùm honestas, & inhonestas, seu bonitas, & malitia moralis, sit essentialis, & intrinseca actui? unde descendit resolutio illius quæstionis, An possit idem actus transire de bono in malum, & è contrà? Tertiò: An sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in individuo; hoc est, neque bonus, neque malus moraliter, etiamsi liberè positus, & cum advertentia ad regulam honestatis, à qua nec prohibeatur, nec præcipiatur? Denique de actibus imperatis, & externis inquirendum, Num propriam habeant sive libertatem, sive bonitatem, aut malitiam moralem?

QUÆSTIO I.

Utrùm Prima Regula Actionum Moralium sit lex æterna Dei, an verò Natura Rationalis?

III. Illa dicitur prima regula objectiva actionum moralium, per cujus conformitatem actiones dicuntur bonæ moraliter, seu honestæ, & per difformitatem moraliter malæ, & inhonestæ. Vasq. 1. 2. *disp.* 58. *cap.* 2. & *disp.* 97. *cap.* 3. docet, Primam regulam moralitatis esse naturam rationalem, illásque actiones esse ho-

nestas,

nestas, quæ congruunt naturæ rationali qua tali, ut sunt colere Deum, honorare Parentes &c. Communiùs tamen cum Bonav. Palav. Mau., Espar. de actibus humanis, *quæst.* 20. docent, esse Legem Dei, seu Divinam voluntatem. Quod etiam docuit Angel. *t.* 2. *quæst.* 19. *art.* 4. ubi duplicem agnoscit regulam voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, alteram immediatam, quæ est ratio humana, seu dictamen rationis, alteram remotam, quæ est ratio æterna, seu Divina Voluntas. Quare si quis v. gr. ex conscientia erronea pejeret, putando ad id teneri ad salvandam vitam Innocentis, perjurium esset moraliter bonum, utpote conforme huic duplici regulæ à D. Th. assignatæ, alii propinquæ, & homogeneæ, quæ est dictamen ultimum rationis promulgativum Divinæ legis, alii remotæ, quæ est prima regula moralitatis, & hæc est lex æterna; quæ quamvìs directè vetet perjurium illud tamen reflexè præcipit, quando ex conscientia erronea putat aliquis ad illud teneri. Sunt aliæ minùs celebres de prima regula honestatis opiniones apud Vasq. *disp.* 58. *cap.* 1.

IV. Dico equidem cum secunda sententia, Primam regulam objectivam moralitatis esse legem Dei æternam, ità ut actio eatenus sit moraliter bona, aut mala quatenus illi conformatur, vel difformatur; Naturam verò rationalem non esse regulam honestatis, ut opinatur Vasq. nec regulativam actionum, sed esse regulabilem à lege æterna.

PROB. 1. Auctoritate Apostoli dicentis ad Rom. 4. ***Ubi non est lex, nec prævaricatio***, & *cap.* 7. ***Peccatum non cognovi, nisi per legem***; quasi dicat, malitiam moralem peccati non haberi nisi per oppositionem cum lege æterna; unde Aug. *lib.* 2. contra Faustum definit peccatum quòd sit ***Dictum, factum, concupitum contra legem æternam.***

PROB. 2. ratione. Illa est prima regula moralitatis, seu actionum moralium, quæ proponitur à conscientia, seu

ab

ab ultimò rationis dictamine, ut regulans actiones morales, atqui hæc est lex æterna, non verò natura rationalis, quæ à conscientia proponitur solùm ut regulabilis, non ut regulativa; ergo prima regula objectiva moralitatis est lex æterna. *Major conceditur. Prob. min.* quia conscientia, seu dictamen rationis proponit tanquam regulam actionum humanarum aliquid obligans ad has potiùs actiones, quàm illas ponendas; atqui solùm lex Divina obligat naturam rationalem: non verò natura rationalis obligat seipsam; ergo prima regula regulans est lex Divina, & natura humana est solùm regulabilis ab illa. Hæc minor patet, quia quod potest obligare in conscientia naturam rationalem, debet esse aliquid superius ipsâ naturâ rationali: atqui natura rationalis non est superior seipsâ; & lex Divina est ità superior naturæ rationali, ut solùm illa possit obligare in conscientia naturam rationalem; nam cùm creatura rationalis non debeat peccare, seu contra conscientiam operari, quibuscumque creaturis ad id impellentibus, ac suadentibus perfectioribus; & perfectioribus in infinitum, sequitur, quòd solùm lex divina, quæ est superior quibusvis creaturis, obligare possit in conscientia naturam rationalem.

Confir. ex illa propositione proscripta ab Alex. VIII. quâ admittebatur possibile peccatum purè philosophicum, quod esset quidem contra naturam rationalem, non tamen esset peccatum Theologicum, seu offensa Dei, dissolvens amicitiam cum Deo, ac trahens reatum pœnæ æternæ per hoc præcisè, quòd peccans adverteret quidem, quòd peccatum esset disconveniens naturæ rationali, non verò quòd esset contra Deum, quia peccans aut ignoraret aut tunc non cogitaret de Deo. In tantum hæc propositio damnatur, quia eo ipso ac quis advertit, actionē aliquam esse graviter dissonam naturæ rationali, advertit etiam graviter obligari ad illam non ponendam, & quia obligatio ista esse non potest, nisi à lege æterna, eo ipso tunc cognoscitur

noſcitur Deus ſub conceptu legis æternæ obligantis; unde peccatum non eſt purè philoſophicum, ſed eſt etiam offenſa Dei, & conſequenter Theologicum, ac pœna æternâ dignum, ergo prima regula moralitatis obligans nos in conſcientia non eſt natura rationalis, ſed lex Divina.

V. Hinc habes primò, non aptè ab aliquibus dici, primam regulam honeſtatis eſſe dictamen conſcientiæ; hoc enim, ut oſtendimus, non obligat, niſi ut quo; lex verò æterna, quæ per dictamen conſcientiæ promulgatur, obligat ut quod, & regulat actiones humanas. Adde, quod admittentes, rectam rationem, ſeu dictamen conſcientiæ eſſe primam regulam moralitatis, committunt circulum, dicendò, rectam rationem eſſe illam, quæ facit voluntatem rectam, & operationes bonas: nam, ſi quæras, quare appetitus eſt rectus, & operatio hæc, v. g. honorandi parentes, eſt moraliter bona? reſpondent, quia ſic dictat recta ratio: Si deinde quæras, quare ratio hæc eſt recta? reſpondent, quia facit appetitum rectum, & operationem bonam: ecce circulum vitioſum.

Habes ſecundò, neque ſubſiſtere opinionem nonnullorum Thomiſtarum apud Vaſq. dicentium, Regulam honeſtatis eſſe judicium prudentum, atque adeo operationem eſſe moraliter bonam, rectam, & ſtudioſam, quia vir prudens judicat eſſe honeſtam. Nam in hoc etiam caſu comittitur circulus; interroganti enim: Quare operatio eſt honeſta? reſpondetur, quia talis judicatur apud prudentes; & ſi rurſus quæras: Quare judicatur eſſe honeſta apud prudentes? reſpondetur, quia in ſe eſt honeſta, ecce circulum.

Habes tertiò, neque ſubſiſtere opinionem dicentium, primam regulam honeſtatis eſſe ſyllogiſmum practicum in quo ex majori univerſali, & minori particulari inferatur rectitudo, ſtudioſitas, & honeſtas operationis, dicendò v. g. Honeſtum eſt honorare parentes, Sortes eſt meus parens: ergo honeſtum eſt mihi honorare Sortem. Nam recurrit difficultas; unde conſtet veritas illius majo-

ris

ris universalis; præterquam quòd dictamen conscientiæ non semper utitur syllogismo.

Habes quartò, neque esse veram sententiam Vasq. putantis, regulam moralitatis esse ipsam naturam rationalem: quia natura rationalis à regula honestatis obligatur; ità ut non solùm exigat laudem, sed etiam præmium, si bene operetur, conformiter ad finem ultimum suum, nec solùm exigat vituperium, sed etiam pœnam, si operetur difformiter; ergo regula moralitatis est quid superius ipsis creaturis rationalibus; quandoquidem solus superior potest obligare, præmiare, ac punire. Præterea quando dicit Vasq. operationem esse rectam, si sit conformis naturæ rationali quâ tali, vel sumit naturam rationalem in actu primo, quatenus potentem judicare, v. g. parentum honorationem esse conformem naturæ rationali; vel sumit naturam rationalem in actu secundo, prout id actu dictantem: utroque modo petitur principium; ergo hæc sententia non subsistit. *Probatur minor*; quia operatio honorandi parentes dicitur esse recta, quia conformis dictamini naturæ rationalis, & dictamen naturæ rationalis dicitur esse rectum, quia dictat operationes rectas, & moraliter bonas, qualis est honoratio parentum; ergo petitur principium. Quare à primo ad ultimum illæ operationes sunt bonæ moraliter, & honestæ, quæ conformes sunt ultimo fini naturæ rationalis, & ad illum naturam rationalem perducunt: hujusmodi sunt operationes conformes voluntati Divinæ: Sicut in Deo operationes moraliter bonæ, honestæ, ac laudabiles dicuntur, quæ sunt conformes fini ipsius Dei, ut est amor suimet: Et è converso operationes inhonestæ, & moraliter malæ sunt, quæ à fine ultimo naturam rationalem retrahunt, hujusmodi sunt operationes difformes voluntati divinæ; cùm peccatum ex D. Thom. 1. 2. q. 19. dicatur per deviationem ab ordine ad finem.

Habes demum, quòd licèt regula moralitatis sit divina

vo-

voluntas, & conformitas ad finem ultimum naturæ rationalis, tam relatè ad operationes morales, ac rectas Dei, quàm creaturæ rationalis, illud tamen interest inter operationes morales Dei, & creaturæ, quòd Deus, si conformiter ad finem suum operetur, meretur laudem, sed non præmium, cùm non habeat quid superius, à quo possit præmiari, & si per impossibile operaretur difformiter, dignus esset vituperatione, pœnam tamen exigeret simul, & non exigeret: exigeret, nam eo ipso, quòd peccaret, non esset Deus, atque adeo superiorem haberet, à quo posset puniri, non exigeret verò, quia non haberet superiorem; Contra verò creatura rationalis operando conformiter, aut difformiter ad finem suum, meretur etiam præmium, aut pœnam. Præterea Deus, quia non habet finem ultimum à se distinctum, quando operatur honestè, hoc est conformiter ad proprium finem, & juxta exigentiam, quam habet à propria natura, non obligatur rigorosè à regula honestatis, sed physicè, imò & metaphysicè necessitatur à se ipso: Contra verò creatura rationalis rigorosè obligatur à sua regula honestatis, nempe à lege æterna per dictamen conscientiæ manifestata.

VI. Objic. primò. Lex æterna Dei prohibens v. gr. furtum non constituit, sed supponit harum actionum inhonestatem, ergo malè dicitur, quòd inhonestas habeatur formaliter per difformitatem cum lege æterna: Consequentia sequitur, quia si constitueretur inhonestas operationum per hujusmodi difformitatem, lex æterna constitueret ipsam inhonestatem, tanquam terminus difformitatis, eo pacto, quo terminus inæqualitatis constituit inæqualitatem. Antecedens itaque probatur. Nam furtum ideo à lege æterna prohibetur, quia est moraliter malum, & disconveniens naturæ rationali, ergo antecedenter ad legem, habetur malitia moralis per disconvenientiam cum natura rationali.

Resp. disting. ant. Lex æterna supponit inhonestatem in

in furto tantùm fundamentaliter, & incomplete, ***concedo***, formaliter, & complete, ***nego antecedens***, & ***consequentiam***. Ad probationem antecedentis, *distinguo*: ideo prohibetur furtum, quia antecedenter ad prohibitionem est malum moraliter exigitive, & incomplete, ***concedo***; formaliter, & complete, ***nego antecedens***, & ***distinguo eodem modo consequens***. Quare lex æterna supponit in odio Dei exigentiam ut prohibeatur (quam solent appellare prohibenditatem) hæc autem exigentia non est malitia moralis completa, & formalis, quia actus non intelligitur formaliter inhonestus, & devians ab ordine ad finem ultimum, nisi per hoc, quòd sit contrarius legi prohibenti, juxta illud Apostoli: ***Peccatum non cognovi, nisi per legem***; nisi enim prohiberetur furtum, non esset dignum pœnâ æternâ; unde nec deviaret à fine; quia quoties non habetur transgressio legis, non habetur demeritum pœnæ. Verùm quia furtum ex se exigit essentialiter prohiberi, ideo ratione sui habet solùm incompletam, & radicalem inhonestatem identificatam cum ipsa prohibenditate; formalem verò, & completam habet ab ipsa actuali prohibitione.

VII. Quod si quæras, in quo fundetur ista essentialis exigentia in odio Dei, e.g. ut prohibeatur. *Resp.* immediate & formaliter fundari in propria ipsius natura, quæ secundùm se præsefert imperfectionem, radicaliter verò, & ultimate in natura divina, quæ utpote perfectissima, exigit prohibere odium Dei, & per denominationem ab hac exigentia activa denominatur extrinsece odium Dei passive exigens prohiberi; Ad eum modum, quo quia Deus exigit cognoscere creaturas, creaturæ dicuntur essentialiter exigere, ut cognoscantur à Deo per denominationem extrinsecam ab exigentia intellectûs divini. Sic etiam dicimus idcirco posse poni hominem v.g. non verò chymærã, quia Omnipotentia utpote perfectissima exigit posse ponere quodcumque ex suo conceptu præsefert perfectionem, ut est

est homo, non verò, quod præsefert imperfectionem, ut est chymæra; & ideo in Metaphysicis diximus, causalem à priori, quare chymæra non possit à Deo poni, esse, quia Omnipotentia est perfectissima, & chymæra non est effectus procedens à potentia perfectissima; tenet enim à priori; ideo chymæra non potest poni, quia Omnipotentia utpote perfectissima, non potest illam ponere, à posteriori autem cognoscimus, Deum, posse ponere hominem, non verò chymæram, quia homo ex suo conceptu præsefert perfectionem, non verò chymæra. Unde hæc causalis: Ideo Deus non potest ponere chymæram, quia est imperfecta, est causalis à posteriori, perinde ac si dicatur, ideo datur ignis, quia datur fumus. Pariformiter nunc dicimus, causalem à priori, cur Deus nequeat præcipere odium Dei imò exigat illud prohibere, esse, quia voluntas divina est perfectissima, & odium Dei de se sonat imperfectionem indignam, quam Deus velit, & præcipiat: hanc verò causalem: Ideo Deus non potest præcipere odium Dei, quia est imperfectum, esse causalem à posteriori; & consequenter exigentia in odio Dei, ut prohibeatur, ultimatè fundatur in natura, & volitione Dei perfectissima, quæ exigit illud prohibere, & per denominationem ab hac exigentia divina dicitur odium Dei habere exigentiam passivam, ut prohibeatur. Quòd autem in Deo sit exigentia prohibendi odium, non verò amorem Dei, cognoscimus à posteriori inspiciendo naturam odii, & amoris; illud quippe præsefert imperfectionem, hic perfectionem; sicuti quod non possit Omnipotentia producere chymæram, possit verò hominem, dignoscimus à posteriori ab ipsa natura chymæræ, & hominis.

VIII. OBJIC. 2. Si Regula moralitatis esset lex æterna, omnis actio moraliter mala, & inhonesta, ideo esset formaliter inhonesta, quia est prohibita, ac proinde universim omnia essent mala, quia prohibita, nec daretur aliquid prohibitum, quia malum. Sequela est absurda: omnes enim docent, multa esse mala, quia prohibita, ut

 est

est comestio carnis die Veneris; multa verò esse prohibita quia mala, ut est mendacium, odium Dei, &c. ergo antecedenter ad prohibitionem actio est moraliter mala, & inhonesta per solam difformitatem naturæ rationali.

Resp. Omnia esse mala moraliter, & inhonesta formaliter, & completè ratione prohibitionis: quando autem communiter dicitur, alia esse mala, quia prohibita, alia prohibita, quia mala; sensus est, alia esse solùm formaliter mala, quia prohibita, quin tamen essentialiter exigant prohiberi, ut est comestio carnis; alia verò esse prohibita, quia mala fundamentaliter, & incompletè, seu quia essentialiter exigunt prohiberi, ut est mendacium. Unde malitia moralis fundamentaliter habetur ab ipsa natura aliquarum operationum, quæ exigunt prohiberi, quamvìs per denominationem extrinsecam ab exigentia activa, quam habet Deus prohibendi illas; malitia verò formaliter, & completè moralis semper habetur per ipsam prohibitionem Dei æternam.

IX. Ubi adverte, comestionem, v.g. carnis non esse moraliter malam, præcisè quia prohibetur à Pontifice, sed quia quando prohibetur à Pontifice, prohibetur etiam à lege æterna Dei, & polygamia v.g. quæ olim permittebatur, & nunc à Deo immediatè prohibetur contingenter, ità ut posset non prohiberi, est mala moraliter completè per ipsam Dei prohibitionem: & idem dicas de odio Dei, quod exigit essentialiter prohiberi. Quòd si per impossibile odium Dei non prohiberetur, per locum intrinsecum sequeretur, quod non esset completè moraliter malum, quia non deviaret hominem ab ultimo fine, quamvìs ex altera parte per locum extrinsecum sequeretur, quòd esset etiam completè malum moraliter, cùm necessariò exigat prohiberi; unde utraque pars contradictionis sequeretur; Quod debent adversarii dicere in quacunque sententia, si fiant hypotheses impossibiles.

X. Objic. ultimò: quamvìs Deus non possit præcipere odium

odium sui v. g. at non necessitatur necessitate quoad exercitium illud prohibere; atqui si non prohiberet, adhuc esset moraliter malum completè, & fugiendum, ergo malitia moralis non habetur completè per legem æternam prohibentem. Major probatur, quia Deus non necessitatur ab objecto creato; quare sicuti liberè amat creaturam punit peccatorem, &c. ità liberè prohibet peccatum libertate saltem exercitii, si minùs specificationis.

Resp primò, ***nego majorem***, sicut enim intellectus divinus necessitatur necessitate exercitii ad cognoscenda objecta creata, quia actu cognoscere est perfectio simpliciter simplex; ità pariter necessitatur divina voluntas ad odio habendum & prohibendum peccatum, quia pariter est perfectio simpliciter simplex actu illud odisse, & prohibere. Verum quidem est, non esse perfectionem simpliciter simplicem in voluntate divina actu amare creaturam amore efficaci, quo determinetur ad illam ponendam, cùm hoc deroget Aseitati; & ideo ex suo conceptu non est magìs perfectus Deus, si amet, ac ponat, quàm si non amet creaturas. Contra verò sicut ex suo conceptu intellectus divinus concipitur magìs perfectus, si actu cognoscat creaturas, ità voluntas divina concipitur magìs perfecta, si actu odio habeat, & prohibeat peccatum. Et disparitas ulterior est, quia nulla creatura est bonum maximum, quæ possit necessitare Deum ad amorem sui; at peccatum est malum ex sua ratione maximum, quatenus est incompensabile per quodvis bonum creatum; & ideo tenetur Deus illud odisse, & prohibere. Adde, multos apud Lumbier de volitione Dei ***num.*** 221. docere, quod Deus necessitetur necessitate exercitii ad amorem complacentiæ erga creaturas possibiles; quod docuit D. Th. 1. ***p. quæst.*** 37 ***art.*** 2. ubi dixit: ***Sicut Pater dicit se, & omnem creaturam Verbo, quod genuit, ità diligit se, & omnem creaturam Spiritu Sancto***, cùm autem necessariò dicat Verbo creaturam omnem, ità necessariò diligit

 crea-

creaturas omnes, in quantum possibiles, amore scilicet complacentiæ, idque consonat iis, quæ diximus *disp. superiori*, *quæst.* 5. negando possibilem in Deo puram omissionem liberam.

Resp. secundò, *transmissâs majore, nego minorem*, si Deus non prohiberet actu odium sui, illud non esset contra obligationem provenientem à lege æterna, & per dictamen conscientiæ promulgatam; Unde non esset moraliter malum completè, & formaliter deviando ab ordine ad ultimum finem, sed solùm incompletè, exigitivè, & fundamentaliter. Quare dictamen conscientiæ tunc dictaret, odium Dei esse quidem malum, non tamen ex obligatione fugiendum, atque adeo non completè malum; proinde qui Deum odisset in ea hypothesi, non esset dignus vituperio, & pœnâ formaliter, sed solùm radicaliter, cùm non sit dignus vituperio, & pœnâ, qui non operatur contra obligationem; esto nec esset dignus laude, cùm laus non oriatur ex quacunq; operatione elicita, absque obligatione, putà ex actu indifferenti, licèt vituperium haberi non possit, nisi ex operatione contra obligationem.

QUÆSTIO II.

Utrùm honestas, & inhonestas sit essentialis, & intrinseca actibus Moralibus

I. TRes sunt hac in re opiniones, Prima Scoti, Bonav., Vasq. 1. 2. *disp.* 55. *cap.* 2. pro qua citatur etiam Cajet. 1. 2. *qu.* 19. *art.* 1. docentium, actus morales esse accidentaliter honestos, aut inhonestos; unde fit, posse eundem actum transire de bono in malum, & è contra; v. gr. jejunium ex amore temperantiæ, si accedat prohibitio, evadit malum, & recedente prohibitione, est bonum. Secunda quorundam Thomistarum apud eundem Vasq. putantium, solùm actus honestos esse essentialiter honestos, cùm debeant amare honestatem ex motivo honestatis; actus verò malos non esse essentialiter inhonestos, & malos; Nam qui v. gr. ambulat contra pro-

prohibitionem, ponit actum malum, etiamsi non ponat ambulationem ex motivo inhonestatis, seu quia est prohibita; cùm sit satis ad malitiam contrahendam, si ponatur ambulatio, quæ apparet prohibita; recedente verò prohibitione, ambulatio desinit esse mala; unde non est mala essentialiter. Tertia sententia Capreoli, Suar. *disp.* 8. de actibus humanis, *sect.* 3. Espar. Mauri docet, non solùm actus bonos esse essentialiter bonos; eò quòd debeant ferri in objectum honestum ex motivo honestatis, sed etiam malos esse essentialiter malos; quamvis non debeant tendere in objectum inhonestum ex motivo inhonestatis, sed quia debent repudiare honestatem, & ex intrinseca tendentia reniti motivo honestatis, allicienti voluntatem ad sui amplexum. Sicut enim actus liber prosecutivus v. gr. intemperantiæ debet amplecti unum bonum, nempe delectabile intemperantiæ, repudiando aliud bonum incompossibile, putà temperantiæ, contranitendo illi intrinsecâ tendentiâ, quin debeat aut bonum temperantiæ odisse, aut prosequi intemperantiam ex hoc motivo, quòd opponatur bono honesto temperantiæ, juxta dicta *qu.* 4. disputationis antecedentis, cùm de libertate intrinseca actui; ità actus malus, quo quis vult ambulationem prohibitam, prosequitur ambulationem, quæ sub prohibitione apparet inhonesta intrinsecè, contranitendo, & repudiando bonum honestum, quod relucet in omissione ambulationis; quin debeat aut honestatem hanc formaliter odisse, aut ambulationem prohibitam prosequi ex motivo inhonestatis, seu quia est prohibita, & cum formali contemptu legis: Quam sententiam, loquendo de actibus internis, existimo veriorem. Sit itaque

II. Prima conclusio. Actus voluntatis honestus est essentialiter, & intrinsecè bonus, & honestus: ut proinde nullus actus honestus possit honestatem exuere.

PROB. Ad hoc, ut actus sit honestus, non solùm debet prosequi objectum, quod, spectatis omnibus, sit honestũ,

& conforme legi æternæ sive præcipienti, sive consulenti, sive permittenti, sed etiam debet illud prosequi ex hoc motivo, quia est honestum, & conforme legi Divinæ, atqui actus attingens honestatem ex motivo honestatis est essentialiter honestus, nec potest honestatem exuere, cùm non possit exuere tendentiam illam sibi intrinsecam, ut patet; ergo actus honestus est essentialiter honestus. Minor est certa: Major communiter admittitur à Philosophis moralibus, & Theologis cum D. Thom. 1. 2. *qu.* 19. *ar.* 7. *ad* 3. contra Medinam apud Coninck *disp.* 3. *d.* 4. Ex Philosopho enim 2. *Eth.* 4. ut notat Scotus apud Vasq. 1. 2. *dis.* 12. *c.* 2. tria requiruntur, ut actio sit studiosa. Primò quod fiat ex scientia. Secundò, quod fiat ex electione, & liberè. Tertiò, quod fiat propter ipsum, hoc est ex amore honestatis, ac proinde qui v. g. reddit, quod debet, sed non ex amore justitiæ, facit quidem justum, sed non justè. Ratio à priori est, quia, ut notat D. Dionys. de Divinis Nominibus *cap.* 4. ***Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus***; ergo ut actus sit bonus, non solùm debet bonitatem prosequi, sed etiam ex motivo honestatis, seu non solùm debet velle objectum quod non apparet prohibitum, sed debet etiam illud ex hoc motivo velle, quia est conforme legi Divinæ, saltem permittenti: Sicut in logicis cum Philosopho dicimus actum scientiæ utpote perfectum, non solum debere assentiri objecto necessario, sed etiam debere exercitè reflexè dicere, quod non possit res aliter se habere.

Confirm. ex Coninck, quia aliter si velles sublevare miseriam pauperis, ut tibi deinde inserviat, & non ex motivo honestatis, adhuc poneres actum honestum, quod nemo dixerit, etenim quamvis actio illa sit permissa à lege Divina, si tamen non fiat ex hoc motivo, quod sit conformis legi Divinæ, erit actio indifferens, non honesta.

III. Objic. ex Medina. Si quis velit amare Deum, & non ex motivo, quòd hoc sit conforme legi Divinæ id

præ-

præcipienti, adhuc ponit actum honestum, & bonum; ergo, ut ponatur actus bonus, satis est, quòd ponatur actus de se honestus, & legi Divinæ conformis, quin debeat poni ex motivo honestatis.

Confirm. 1. Quia aliàs rustici ferè nunquam elicerent actus honestos, cùm non reflectant super actuum honestate.

Confir. 2. Quia actus est inhonestus præcisè per hoc, quòd appareat inhonestus, & difformis legi Divinæ, etiamsi non ponatur ex motivo inhonestatis, & quia prohibetur, adeoque cum contemptu formali legis; ergo etiam actus honestus erit honestus præcisè, quia apparet conformis legi Divinæ illum saltem permittenti, etiamsi non ponatur ex amore honestatis.

Resp. 1. Aliud esse ponere actum honestum, aliud ponere actum honestè; sicut ex Phil. 2. Eth. 4. apud Vasquez *loc. cit.* aliud est operari justum, aliud operari justè: operari honestè fert operari ex motivo honestatis, ut operari justè est operari ex motivo justitiæ; proinde ad hoc, ut quis operetur honeste, non satis est, quòd ponat actum de se honestum, nisi illum ponat ex motivo honestatis, quia bonum ex integra causa. In forma *Distinguo Antec* amans Deum, & non ex motivo honestatis, ponit actum honestum honeste, ***nego***; honestum, sed ità ut non operetur honeste, ***conc. antec. nego Consequentiam.***

Resp. Tamen 2. Cum Coninck, objecta aliquarum virtutum esse honesta essentialiter, ità ut non possint male appeti, ut sunt objecta virtutum Theologalium; & ad prosecutionem horum objectorum non requiritur, quòd ex motivo honestatis ponantur, cùm habeant de se honestatem; alia verò objecta virtutum non sunt essentialiter honesta, cùm possint & bene, & male appeti: v. gr. adæquatio juris alieni, quod est objectum justitiæ, potest appeti ex fine malo, putà ut inducatur creditor ad peccatum; hinc relatè ad hæc tantùm objecta, ut actus sit honestus poni de-

 bet

bet ex motivo honestatis propter rationes adductas. In forma transmisso antecedente, *Distinguo consequens*: ut ponatur actus bonus essentialiter honestus, non debet poni ex motivo honestatis, transmitto *consequentiam*, non essentialiter honestus, *nego Consequentiam.*

Ad primam confirmationem; quamvìs Rustici non advertant signatè ad motivum actû, boni, at exercitè ex motivo honestatis operantur: Si enim interroges Rusticum, quare solvis debitum? Respondet, quia sic satisfit obligationi, & legi naturali, & sic decet virum probum.

Ad secundam confirmationem disparitas est, quia malum ex singulis defectibus, bonum ex integra causa; unde multò minùs requiritur, ut actus sit inhonestus, quàm honestus.

IV. Secunda conclusio. Actus voluntatis mali, & inhonesti sunt etiam essentialiter inhonesti, ità ut nequeant inhonestatem exuere.

Prob. Actus inhonestus ex sua essentiali, & intrinseca tendentia resistit obligationi, quam dictamen conscientiæ proponit, seu resistit bono honesto, quod relucet in omissione actûs prohibiti, in obedientia scilicet legi prohibenti actum; atqui actus ex sua intrinseca tendentia resistens obligationi est essentialiter inhonestus; ergo universim actus inhonestus est essentialiter inhonestus. Minor est certa; inhonestas enim in hoc consistit, quòd habeatur difformitas cum lege æterna; actus autem essentialiter, & intrinsecè resistens obligationi est essentialiter difformis legi æternæ, & consequenter actus essentialiter, & ex intrinseca tendentia resistens obligationi, est essentialiter inhonestus. Major, in qua difficultas, probatur iisdem prorsus rationibus, quibus ostendimus, actum liberum esse essentialiter liberum, atque ità prosequi bonum A, ut ex intrinseca sua tendentia resistat bono B incompossibili, veluti dicendo, Volo bonum A, quamvìs incliner etiam ad B, quod repudio. Probatur inquam major, quia qui

qui inhonestè operatur, liberè operatur, prosequendo objectum prohibitum delectabile, & præferendo illud bono honesto; sed qui liberè operatur prosequendo bonum A, & præferendo illud bono B, ex essentiali tendentia resistit positivè bono B; ergo qui inhonestè operatur prosequendo bonum prohibitum, præferendo illud bono honesto, ex intrinseca tendentia actûs resistit bono honesto, seu obligationi, & veluti dicit, Volo bonum delectabile prohibitum, quamvìs incliner ad bonum honestum relucens in obediendo legi.

Quod autem hujusmodi resistentia sit positiva, non negativa, constat ex dictis, cùm de libertate actui intrinseca; præsertim quia habitus in voluntate non dantur ad hoc, ut adjuvent ad bonum prosequendum, quia ad id voluntas naturâ suâ determinatur; sed ad hoc, ut possit cum minori conatu voluntas superare difficultatem, quam patitur resistendo allicientiæ in oppositum, ergo resistentia est positiva, utpote quæ indiget habitu, à quo causetur. Et ratio à priori est, quia omnis resistentia adversus inclinationem naturalem est resistentia positiva; v. gr. brachium dum resistit gravitati, ne descendat deorsum, debet resistere positivè; aliter inclinatio gravitatis ad descensum poneret actum secundum suum, ergo cum voluntas magìs inclinetur ad bonum, quàm grave ad centrum, dum resistit bono honesto prosequendo bonum delectabile prohibitum, debet positivè resistere per conatum intrinsecum actui; eo modo, quo actus opinionis intrinsecè resistit motivo in contrarium: & consequenter inhonestas est actui essentialis, & intrinseca.

V. Hinc habes 1. Actus inhonestos aliquando esse inhonestos ex hoc, quòd prosequantur objectum prohibitum, quia prohibitum, & cum formali contemptu legis prohibentis, & in hoc casu non dubitatur, inhonestatē esse essentialem; aliquando verò inhonestos, quia prosequuntur objectum, quod apparet prohibitum, licet non quia pro-

prohibitum; & in hoc casu dicimus, inhonestatem esse essentialem ratione prælationis liberæ boni delectabilis bono honesto, contranitendo positivè obligationi, & allicientiæ, quam habet voluntas ad prosequendam honestatem, quæ habetur in obediendo legi.

Habes 2. Divisionem actuum voluntatis in honestos & inhonestos esse divisionem generis in species, seu subjecti in accidentia, ut explicavimus, cùm de libertate actui intrinseca.

Habes 3. Actum indifferentem in individuo, de quo dicemus quæstione sequenti esse pariter essentialiter indifferentem, nec posse evadere aut honestum, aut inhonestum. Si enim actus honesti, & inhonesti sunt essentialiter tales, semper sunt tales; ergo non possunt priùs esse indifferentes, & deinde evadere honesti, aut inhonesti; Quare volitio ambulationis v. gr. quæ apparet permissa & non prohibita, si fiat ex motivo honestatis, seu ex motivo, quod sit conformis voluntati Divinæ illam permittenti, est actus essentialiter honestus ex essentiali tendentia in honestatem; Quòd si eadem ambulatio appareat prohibita, volitio illius resistens obligationi ex intrinseca tendentia actûs, est essentialiter inhonesta; Denique si ambulatio non appareat prohibita, nec ponatur ex motivo honestatis, nec appareat obligatio, quòd debeat poni ex motivo honestatis, tunc volitio ambulationis est actus moralis essentialiter indifferens in individuo; moralis quidem, quatenus advertit ad legem permittentem; indifferens verò, quia nec prosequitur honestatem ex motivo honestatis, nec resistit ulli obligationi.

Habes 4. Actiones externas denominativè liberas posse successivè esse honestas, aut inhonestas, aut indifferentes; atque adeò posse honestatem exuere, & inhonestatem. Nam si quis v. gr. jejunet ex motivo temperantiæ, & deinde jejunet ex motivo vanæ gloriæ, aut quando jejunium [illegible]betur; actio ista externa jejunandi transit de bona

in

in malam moraliter; & si fiat ex motivo indifferenti, erit indifferens, dummodo non appareat prohibita. Ratio est, quia actio externa non habet essentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus; ergo sicut potest transire de libera in non liberam, & è contrà, ut suprà diximus, ità etiam de honesta in inhonestam, & è contra.

VI. OBJIC. 1. Si quis eliciat actum internum v, gr. religionis essentialiter bonum, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne ampliùs perseveret in eodem actu, peccaret profectò, si in eo perseveraret; ergo actus ille de bono in malum transiret, atque adeò honestas non est actui essentialis, nec inhonestas.

Confirm. Quia potest idem actus amoris Dei, qui fit, à viatore, esse meritorius, & si fiat à beato, non esse meritorius: Pariter idem peccatum, quod in viatore est demeritorium novæ pœnæ, non est tale in damnatis; ergo sicuti potest idem actus transire de meritorio in non meritorium, poterit etiam de bono in non bonum.

Resp. 1. Per instantiam. Si quis eliciat actum perfectissimum amoris Dei, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne ampliùs perseveret in eodem actu, peccaret, si perseveraret; ergo potest actus perfectissimus amoris Dei transire in actum peccaminosum; quod est impossibile: Idem dicas, si elicienti actum fidei supernaturalem præcipiatur, ne perseveret in eo actu; etenim si perseveraret, deberet ille actus fidei esse simul supernaturalis, & esse peccatum, cum tamen repugnet peccatum supernaturale. Admittit quidem Ripal. *disp.* 47. *nu.* 17. posse aliquem actum esse simul bonum, & venialiter malum; ut si quis eodem actu velit vitare peccatum mortale ad vitandam inimicitiam cum Deo, & simul nolit vitare mendacium leve ad conservandam amicitiam cum homine; in quo casu actus hic cæteroqui honestus, quatenus vult vitare mortale ad declinandam Divinam inimicitiam, esset

ſet etiam venialiter peccaminoſus, quatenus non vult vitare mendacium. Nihilominus communiter cum Platelro hìc docent, actum ſupernaturalem ne venialiter quidem poſſe eſſe malum, quia malitia quantumvis legis non poteſt competere actui in ſubſtantia ordinis ſupernaturalis, & aliquo pacto divini: Immo docent etiam quamplures, ut dicemus in ultima quæſtione, actum ſupernaturalem non poſſe efficaciter imperari ab actu venialiter malo, quia actus ſupernaturalis debet præcedere immediatè ex illuſtratione, & inſpiratione ſupernaturali; aliter peccatum veniale eſſet initium ſalutis, & ſic initium ſalutis eſſet ex nobis juxta delirium Semipelagianorum. Sed quicquid ſit de hac doctrina, quam diſcutiemus loco laudato.

Reſp. 2. Quòd in caſu adducto, qui adverteret præcipi ſibi à Deo, ne ampliùs perſeveret in eodem actu religionis, ſi vellet perſeverare, non perſeveraret in eodem numero actu, nam prius eliciebatur ex motivo religionis, & ſimul ex motivo honeſtatis, ſeu quia eſt conformis legi Divinæ; deinde poſt præceptum non poſſet ex motivo honeſtatis elici, cùm appareat legi Divinæ difformis.

Ad confirm. *Nego conſequentiam.* Diſparitas eſt manifeſta, quia ad hoc, ut actus ſit meritorius, non ſufficit quòd proſequatur honeſtum quà honeſtum, ſed etiam debet eſſe à Viatore; ſicuti etiam ut ſit demeritorius: quare mutato ſtatu viatoris ceſſat ratio meriti, aut demeriti: at ut ceſſet honeſtas, vel inhoneſtas, debet ceſſare intrinſeca tendentia actûs.

VII. Objic. 2. Ex Cajet. *p.2.q.* 19. Si malitia, & inhoneſtas non eſſet actus accidentalis, quando quis committit actum peccaminoſum contra duplicem virtutem, putà furando rem ſacram, talis actus eſſet in duplici ſpecie malitiæ moralis eſſentialiter; hoc autem repugnat, non ſecus ac hircocervus, qui ſit in duplici ſpecie phyſica; ergo malitia eſt actui accidentalis; adeò ut ſicut idem ſubjectum poteſt ſuſcipere denominationes juſti, & ſapientis, quia

iſtæ

istæ denominationes reponunt subjectum in duplici specie accidentali; ità potest idem actus, qui sit contra justitiam, & contra religionem, ut furtum rei sacræ, esse tantùm accidentaliter in duplici specie malitiæ moralis.

Confirm. Quia si actus inhonestus ex sua intrinseca tendentia resisteret prohibitioni, & præcepto, eo ipso quilibet actus inhonestus esset contemptus formalis præcepti; quod nemo dixerit; nam si peccatum veniale esset contemptus formalis præcepti, eo ipso esset mortale, non veniale.

Resp. Distinguo majorem: idem numero actus esset in duplici specie subalterna, *concedo*; atoma, *nego majorem* & distinctâ pariter *minore, nego Consequentiam*: Sicut homo, qui est animal rationale, est in duplici specie physica subalterna, nimirum animalis, & intellectualis, cum utraque species sit subalterna, seu genus ad diversas species inferiores; Est tamen in una specie physica atoma; Et amor v.g. Dei supernaturalis, qui est tam in specie subalterna amoris Dei, quàm in specie subalterna qualitatis supernaturalis, est in una specie atoma physica; Ità furtum rei sacræ est in duplici specie morali subalterna, nimirum furti, & sacrilegii, sed in una tantùm specie morali atoma, nimirum furti sacrilegi; idemque dicas de actu, qui simul esset v.gr. obedientiæ, & religionis, quando quis vult ex. gr. jejunare, ut satisfaciat simul præcepto, & voto.

Ad confirm. *Nego sequelam.* Ad formalem contemptum legis non solùm spectat transgredi legem obligantem, sed etiam id efficere, parvi ducendo explicitè, & signatè ipsam legem; atqui potest homo legem transgredi actu reluctante obligationi, & honestati obedientiæ, quin signatè parvipendat legem; Sicut potest quis negare Petro id; quod petit, quamvìs non parvipendat ejus petitionem; ergo non omnis transgressio legis debet esse formalis contemptus illius. Et sanè Naboth negando Achab Re-

gi

gi vineam, non parvi faciebat petitionem Regis, imò magni faciebat, ità ut displiceret, illam interponi, quamvìs noluerit annuere, & vineam denegarit, solùm exercite, & virtualiter parvi pendendo ejus petitionem: Idem prorsus dicas de lege obligante ex. gr. ad jejunium, quæ potest magni fieri, & violari.

QUÆSTIO III.

Utrum sit possibilis actus Moralis indifferens in Specie, vel in Individuo.

I. Dicitur actus moralis indifferens in specie, qui ex objecto suo, præscindendo à circumstantiis, potest esse vel bonus, si præcipiatur, vel malus si prohibeatur, secundùm se tamen neque præceptus est, neque prohibitus, sed solùm permissus; ut est ex gr. ambulatio per pomarium, aspectus agri vernantis &c. Dicitur verò actus indifferens in individuo, qui non solùm ex objecto, sed etiam spectatis omnibus circumstantiis neque sit bonus, neque malus, neque præceptus, neque prohibitus, sed solùm permissus, ut est ex. gr. ambulare hìc, & nunc per pomarium, quando intellectus advertit ad legem æternam, & voluntatem Dei, à qua nec appareat præcipi, aut suaderi, nec vetari, sed solùm permitti. Non est dubium, quòd si hic idem actus permissus à lege æterna fiat ex hoc motivo, quia legi æternæ permittenti est conformis, eo ipso sit actus moraliter bonus, cùm prosequatur quod est conformè legi æternæ ex motivo conformitatis, in quo consistit honestas actûs: At si ponatur hìc actus permissus, sed non ex hoc motivo, tunc dicitur esse actus moralis indifferens in individuo; dummodo hoc ipsum non prohibeatur à Deo, nimirum ponere actum permissum, & non ex motivo honestatis, nam si vera sit opinio dicentium, dari legem naturalem non ponendi

nendi actum permissum, v,gr. ambulationem, quin ponatur ex motivo honestatis, tunc actus iste, qui secundum speciem, & ex objecto est indifferens, consideratus in individuo erit malus moraliter, utpote non positus ex motivo honestatis, prout debet poni ex dictamine legis naturalis.

II. Prima itaque sententia Scoti, & Gabrielis docet, actus ex objecto; & secundum speciem non posse esse indifferentes, sed esse vel bonos moraliter, si sint conformes rationi, vel malos, si difformes; contra verò consideratos in individuo, spectatis omnibus circumstantiis, posse esse indifferentes, & purè permissos. Quare juxta sententiam Scoti, si quis reddat v. gr. quod debet, exercet actum ex objecto suo conformem rationi, & bonum moraliter secundùm speciem suam; at in individuo talis actus est moraliter indifferens; neque enim est malus, cùm non sit contra legem æternam, neque bonus, seu honestus, cùm non ponatur ex amore honestatis; quamvìs enim reddendo, quod debetur, ponatur justum, non ponitur tamen justè.

Secunda sententia opposita D. Thom. 1. 2. *quæst*, 18. *art*. 9. & aliorum cum Suar. de actibus humanis *tract*. 3. *disp*. 9. Pallav. Espar., Granad., Mauro, *quæst*. 28. docet, posse actus esse moraliter indifferentes ex objecto, & secundùm speciem, non tamen in individuo; Sicut natura humana secundum se dicitur indifferens ad hanc, vel illam individuationem, non tamen prout est à parte rei; & sicut natura v. gr. animalis est indifferens ad hanc, vel illam differentiam specificam, quatenus natura animalis est, non tamen à parte rei. Quare juxta D. Thomam, & Suarium, tollere festucam v. g. est actus secundum se indifferens ex objecto suo, & secundùm speciem, quamvìs talis actus spectatus sub his circumstantiis hìc, & nunc non sit indifferens, sed sit vel bonus moraliter, si fiat ex

& conforme legi æternæ sive præcipienti, sive consulenti, sive permittenti, sed etiam debet illud prosequi ex hoc motivo, quia est honestum, & conforme legi Divinæ, atqui actus attingens honestatem ex motivo honestatis est essentialiter honestus, nec potest honestatem exuere, cùm non possit exuere tendentiam illam sibi intrinsecam, ut patet; ergo actus honestus est essentialiter honestus. Minor est certa: Major communiter admittitur à Philosophis moralibus, & Theologis cum D. Thom. 1.2.*qu*.19. *ar*. 7. *ad* 3. contra Medinam apud Coninck *disp*. 3.*d*.4. Ex Philosopho enim 2. *Eth*. 4. ut notat Scotus apud Vasq. 1. 2. *dis*. 12. *c*. 2. tria requiruntur, ut actio sit studiosa. Primò quod fiat ex scientia. Secundò, quod fiat ex electione, & liberè. Tertiò, quod fiat propter ipsum, hoc est ex amore honestatis, ac proinde qui v. g. reddit, quod debet, sed non ex amore justitiæ, facit quidem justum, sed non justè. Ratio à priori est, quia, ut notat D. Dionys. de Divinis Nominibus *cap*. 4. ***Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus***; ergo ut actus sit bonus, non solùm debet bonitatem prosequi, sed etiam ex motivo honestatis, seu non solùm debet velle objectum quod non apparet prohibitum, sed debet etiam illud ex hoc motivo velle, quia est conforme legi Divinæ, saltem permittenti: Sicut in logicis cum Philosopho dicimus actum scientiæ utpote perfectum, non solum debere assentiri objecto necessario, sed etiam debere exercitè reflexè dicere, quod non possit res aliter se habere.

Confirm. ex Coninck, quia aliter si velles sublevare miseriam pauperis, ut tibi deinde inserviat, & non ex motivo honestatis, adhuc poneres actum honestum, quod nemo dixerit, etenim quamvis actio illa sit permissa à lege Divina, si tamen non fiat ex hoc motivo, quod sit conformis legi Divinæ, erit actio indifferens, non honesta.

III. OBJIC. ex Medina. Si quis velit amare Deum, & non ex motivo, quòd hoc sit conforme legi Divinæ id præ-

præcipienti, adhuc ponit actum honeſtum, & bonum; ergo, ut ponatur actus bonus, ſatis eſt, quòd ponatur actus de ſe honeſtus, & legi Divinæ conformis, quin debeat poni ex motivo honeſtatis.

Confirm. 1. Quia aliàs ruſtici ferè nunquam elicerent actus honeſtos, cùm non reflectant ſuper actuum honeſtate.

Confir. 2. Quia actus eſt inhoneſtus præcisè per hoc, quòd appareat inhoneſtus, & difformis legi Divinæ, etiamſi non ponatur ex motivo inhoneſtatis, & quia prohibetur, adeoque cum contemptu formali legis; ergo etiam actus honeſtus erit honeſtus præcisè, quia apparet conformis legi Divinæ illum ſaltem permittenti, etiamſi non ponatur ex amore honeſtatis.

Reſp. 1. Aliud eſſe ponere actum honeſtum, aliud ponere actum honeſtè; ſicut ex Phil. 2. Eth. 4. apud Vaſquez *loc. cit.* aliud eſt operari juſtum, aliud operari juſtè: operari honeſtè fert operari ex motivo honeſtatis, ut operari juſtè eſt operari ex motivo juſtitiæ; proinde ad hoc, ut quis operetur honeſte, non ſatis eſt, quòd ponat actum de ſe honeſtum, niſi illum ponat ex motivo honeſtatis, quia bonum ex integra cauſa. In forma *Diſtinguo Antec.* amans Deum, & non ex motivo honeſtatis, ponit actum honeſtum honeſte, *nego*; honeſtum, ſed ità ut non operetur honeſte, *conc. antec. nego Conſequentiam.*

Reſp. Tamen 2. Cum Coninck, objecta aliquarum virtutum eſſe honeſta eſſentialiter, ità ut non poſſint male appeti, ut ſunt objecta virtutum Theologalium; & ad proſecutionem horum objectorum non requiritur, quòd ex motivo honeſtatis ponantur, cùm habeant de ſe honeſtatem; alia verò objecta virtutum non ſunt eſſentialiter honeſta, cùm poſſint & bene, & male appeti: v. gr. adæquatio juris alieni, quod eſt objectum juſtitiæ, poteſt appeti ex fine malo, putà ut inducatur creditor ad peccatum; hinc relatè ad hæc tantùm objecta, ut actus ſit honeſtus poni de-

bet ex motivo honestatis propter rationes adductas. In forma transmisso antecedente, *Distinguo consequens*: ut ponatur actus bonus essentialiter honestus, non debet poni ex motivo honestatis, transmitto *consequentiam*, non essentialiter honestus, *nego Consequentiam*.

Ad primam confirmationem; quamvis Rustici non advertant signatè ad motivum actû, boni, at exercitè ex motivo honestatis operantur: Si enim interroges Rusticum, quare solvis debitum? Respondet, quia sic satisfit obligationi, & legi naturali, & sic decet virum probum.

Ad secundam confirmationem disparitas est, quia malum ex singulis defectibus, bonum ex integra causa; unde multò minùs requiritur, ut actus sit inhonestus, quàm honestus.

IV. Secunda conclusio. Actus voluntatis mali, & inhonesti sunt etiam essentialiter inhonesti, ità ut nequeant inhonestatem exuere.

PROB. Actus inhonestus ex sua essentiali, & intrinseca tendentia resistit obligationi, quam dictamen conscientiæ proponit, seu resistit bono honesto, quod relucet in omissione actûs prohibiti, in obedientia scilicet legi prohibenti actum; atqui actus ex sua intrinseca tendentia resistens obligationi est essentialiter inhonestus; ergo universim actus inhonestus est essentialiter inhonestus. Minor est certa; inhonestas enim in hoc consistit, quòd habeatur difformitas cum lege æterna; actus autem essentialiter, & intrinsecè resistens obligationi est essentialiter difformis legi æternæ, & consequenter actus essentialiter, & ex intrinseca tendentia resistens obligationi, est essentialiter inhonestus. Major, in qua difficultas, probatur iisdem prorsus rationibus, quibus ostendimus, actum liberum esse essentialiter liberum, atque ità prosequi bonum A, ut ex intrinseca sua tendentia resistat bono B incompossibili, veluti dicendo, Volo bonum A, quamvìs incliner etiam ad B, quod repudio. Probatur inquam major, quia qui

qui inhonestè operatur, liberè operatur, prosequendo objectum prohibitum delectabile, & præferendo illud bono honesto; sed qui liberè operatur prosequendo bonum A, & præferendo illud bono B, ex essentiali tendentia resistit positivè bono B; ergo qui inhonestè operatur prosequendo bonum prohibitum, præferendo illud bono honesto, ex intrinseca tendentia actûs resistit bono honesto, seu obligationi, & veluti dicit, Volo bonum delectabile prohibitum, quamvìs incliner ad bonum honestum relucens in obediendo legi.

Quod autem hujusmodi resistentia sit positiva, non negativa, constat ex dictis, cùm de libertate actui intrinseca; præsertim quia habitus in voluntate non dantur ad hoc, ut adjuvent ad bonum prosequendum, quia ad id voluntas naturâ suâ determinatur; sed ad hoc, ut possit cum minori conatu voluntas superare difficultatem, quam patitur resistendo allicientiæ in oppositum, ergo resistentia est positiva, utpote quæ indiget habitu, à quo causetur. Et ratio à priori est, quia omnis resistentia adversus inclinationem naturalem est resistentia positiva; v. gr. brachium dum resistit gravitati, ne descendat deorsum, debet resistere positivè; aliter inclinatio gravitatis ad descensum poneret actum secundum suum, ergo cum voluntas magis inclinetur ad bonum, quàm grave ad centrum, dum resistit bono honesto prosequendo bonum delectabile prohibitum, debet positivè resistere per conatum intrinsecum actui; eo modo, quo actus opinionis intrinsecè resistit motivo in contrarium: & consequenter inhonestas est actui essentialis, & intrinseca.

V. Hinc habes 1. Actus inhonestos aliquando esse inhonestos ex hoc, quòd prosequantur objectum prohibitum, quia prohibitum, & cum formali contemptu legis prohibentis, & in hoc casu non dubitatur, inhonestatē esse essentialem; aliquando verò inhonestos, quia prosequuntur objectum, quod apparet prohibitum, licèt non quia pro-

prohibitum; & in hoc casu dicimus, inhonestatem esse essentialem ratione prælationis liberæ boni delectabilis bono honesto, contranitendo positivè obligationi, & allicientiæ, quam habet voluntas ad prosequendam honestatem, quæ habetur in obediendo legi.

Habes 2. Divisionem actuum voluntatis in honestos & inhonestos esse divisionem generis in species, seu subjecti in accidentia, ut explicavimus, cùm de libertate actui intrinseca.

Habes 3. Actum indifferentem in individuo, de quo dicemus quæstione sequenti esse pariter essentialiter indifferentem, nec posse evadere aut honestum, aut inhonestum. Si enim actus honesti, & inhonesti sunt essentialiter tales, semper sunt tales; ergo non possunt priùs esse indifferentes, & deinde evadere honesti, aut inhonesti; Quare volitio ambulationis v. gr. quæ apparet permissa & non prohibita, si fiat ex motivo honestatis, seu ex motivo, quod sit conformis voluntati Divinæ illam permittenti, est actus essentialiter honestus ex essentiali tendentia in honestatem; Quòd si eadem ambulatio appareat prohibita, volitio illius resistens obligationi ex intrinseca tendentia actûs est essentialiter inhonesta; Denique si ambulatio non appareat prohibita, nec ponatur ex motivo honestatis, nec appareat obligatio, quòd debeat poni ex motivo honestatis, tunc volitio ambulationis est actus moralis essentialiter indifferens in individuo; moralis quidem, quatenus advertit ad legem permittentem; indifferens verò, quia nec prosequitur honestatem ex motivo honestatis, nec resistit ulli obligationi.

Habes 4. Actiones externas denominativè liberas posse successivè esse honestas, aut inhonestas, aut indifferentes; atque adeò posse honestatem exuere, & inhonestatem. Nam si quis v. gr. jejunet ex motivo temperantiæ, & deinde jejunet ex motivo vanæ gloriæ, aut quando jejunium prohibetur; actio ista externa jejunandi transit de bona

in

in malam moraliter; & si fiat ex motivo indifferenti, erit indifferens, dummodo non appareat prohibita. Ratio est, quia actio externa non habet essentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus; ergo sicut potest transire de libera in non liberam, & è contrà, ut suprà diximus, ità etiam de honesta in inhonestam, & è contra.

VI. OBJIC. 1. Si quis eliciat actum internum v.gr. religionis essentialiter bonum, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne ampliùs perseveret in eodem actu, peccaret profectò, si in eo perseveraret; ergo actus ille de bono in malum transiret, atque adeò honestas non est actui essentialis, nec inhonestas.

Confirm. Quia potest idem actus amoris Dei, qui fit, à viatore, esse meritorius, & si fiat à beato, non esse meritorius: Pariter idem peccatum, quod in viatore est demeritorium novæ pœnæ, non est tale in damnatis; ergo sicuti potest idem actus transire de meritorio in non meritorium, poterit etiam de bono in non bonum.

Resp. 1. Per instantiam. Si quis eliciat actum perfectissimum amoris Dei, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne ampliùs perseveret in eodem actu, peccaret, si perseveraret; ergo potest actus perfectissimus amoris Dei transire in actum peccaminosum; quod est impossibile: Idem dicas, si elicienti actum fidei supernaturalem præcipiatur, ne perseveret in eo actu; etenim si perseveraret, deberet ille actus fidei esse simul supernaturalis, & esse peccatum, cum tamen repugnet peccatum supernaturale. Admittit quidem Ripal. *disp.* 47. *nu.* 17. posse aliquem actum esse simul bonum, & venialiter malum; ut si quis eodem actu velit vitare peccatum mortale ad vitandam inimicitiam cum Deo, & simul nolit vitare mendacium leve ad conservandam amicitiam cum homine; in quo casu actus hic cæteroqui honestus, quatenus vult vitare mortale ad declinandam Divinam inimicitiam, esset

ſet etiam venialiter peccaminoſus, quatenus non vult vitare mendacium. Nihilominus communiter cum Platelro hìc docent, actum ſupernaturalem ne venialiter quidem poſſe eſſe malum, quia malitia quantumvis legis non poteſt competere actui in ſubſtantia ordinis ſupernaturalis, & aliquo pacto divini: Immo docent etiam quamplures, ut dicemus in ultima quæſtione, actum ſupernaturalem non poſſe efficaciter imperari ab actu venialiter malo, quia actus ſupernaturalis debet præcedere immediatè ex illuſtratione, & inſpiratione ſupernaturali; aliter peccatum veniale eſſet initium ſalutis, & ſic initium ſalutis eſſet ex nobis juxta delirium Semipelagianorum. Sed quicquid ſit de hac doctrina, quam diſcutiemus loco laudato.

Reſp. 2. Quòd in caſu adducto, qui adverteret præcipi ſibi à Deo, ne ampliùs perſeveret in eodem actu religionis, ſi vellet perſeverare, non perſeveraret in eodem numero actu, nam prius eliciebatur ex motivo religionis, & ſimul ex motivo honeſtatis, ſeu quia eſt conformis legi Divinæ; deinde poſt præceptum non poſſet ex motivo honeſtatis elici, cùm appareat legi Divinæ difformis.

Ad confirm. *Nego conſequentiam.* Diſparitas eſt manifeſta, quia ad hoc, ut actus ſit meritorius, non ſufficit quòd proſequatur honeſtum quà honeſtum, ſed etiam debet eſſe à Viatore; ſicuti etiam ut ſit demeritorius: quare mutato ſtatu viatoris ceſſat ratio meriti, aut demeriti: at ut ceſſet honeſtas, vel inhoneſtas, debet ceſſare intrinſeca tendentia actûs.

VII. OBJIC. 2. Ex Cajet. *p.* 2. *q.* 19. Si malitia, & inhoneſtas non eſſet actus accidentalis, quando quis committit actum peccaminoſum contra duplicem virtutem, putà furando rem ſacram, talis actus eſſet in duplici ſpecie malitiæ moralis eſſentialiter; hoc autem repugnat, non ſecus ac hircocervus, qui ſit in duplici ſpecie phyſica: ergo malitia eſt actui accidentalis; adeò ut ſicut idem ſubjectum poteſt ſuſcipere denominationes juſti, & ſapientis, quia
iſtæ

istæ denominationes reponunt subjectum in duplici specie accidentali; ità potest idem actus, qui sit contra justitiam, & contra religionem, ut furtum rei sacræ, esse tantùm accidentaliter in duplici specie malitiæ moralis.

Confirm. Quia si actus inhonestus ex sua intrinseca tendentia resisteret prohibitioni, & præcepto, eo ipso quilibet actus inhonestus esset contemptus formalis præcepti; quod nemo dixerit; nam si peccatum veniale esset contemptus formalis præcepti, eo ipso esset mortale, non veniale.

Resp. Distinguo majorem: idem numero actus esset in duplici specie subalterna, ***concedo***; atoma, ***nego majorem*** & distinctâ pariter ***minore***, ***nego Consequentiam***: Sicut homo, qui est animal rationale, est in duplici specie physica subalterna, nimirum animalis, & intellectualis, cum utraque species sit subalterna, seu genus ad diversas species inferiores; Est tamen in una specie physica atoma; Et amor v.g. Dei supernaturalis, qui est tam in specie subalterna amoris Dei, quàm in specie subalterna qualitatis supernaturalis, est in una specie atoma physica; Ità furtum rei sacræ est in duplici specie morali subalterna, nimirum furti, & sacrilegii, sed in una tantùm specie morali atoma, nimirum furti sacrilegi; idemque dicas de actu, qui simul esset v. gr. obedientiæ, & religionis, quando quis vult ex. gr. jejunare, ut satisfaciat simul præcepto, & voto.

Ad confirm. *Nego sequelam.* Ad formalem contemptum legis non solùm spectat transgredi legem obligantem, sed etiam id efficere, parvi ducendo explicitè, & signatè ipsam legem; atqui potest homo legem transgredi actu reluctante obligationi, & honestati obedientiæ, quin signatè parvipendat legem; Sicut potest quis negare Petro id, quod petit, quamvìs non parvipendat ejus petitionem; ergo non omnis transgressio legis debet esse formalis contemptus illius. Et sanè Naboth negando Achab Re-

gi

nendi actum permissum, v,gr. ambulationem, quin ponatur ex motivo honestatis, tunc actus iste, qui secundum speciem, & ex objecto est indifferens, consideratus in individuo erit malus moraliter, utpote non positus ex motivo honestatis, prout debet poni ex dictamine legis naturalis.

II. Prima itaque sententia Scoti, & Gabrielis docet, actus ex objecto; & secundum speciem non posse esse indifferentes, sed esse vel bonos moraliter, si sint conformes rationi, vel malos, si difformes; contra verò consideratos in individuo, spectatis omnibus circumstantiis, posse esse indifferentes, & purè permissos. Quare juxta sententiam Scoti, si quis reddat v. gr. quod debet, exercet actum ex objecto suo conformem rationi, & bonum moraliter secundùm speciem suam; at in individuo talis actus est moraliter indifferens; neque enim est malus, cùm non sit contra legem æternam, neque bonus, seu honestus, cùm non ponatur ex amore honestatis; quamvìs enim reddendo, quod debetur, ponatur justum, non ponitur tamen justè.

Secunda sententia opposita D. Thom. 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 9. & aliorum cum Suar. de actibus humanis *tract.* 3. *disp.* 9. Pallav. Espar., Granad., Mauro, *quæst.* 28. docet, posse actus esse moraliter indifferentes ex objecto, & secundùm speciem, non tamen in individuo; Sicut natura humana secundum se dicitur indifferens ad hanc, vel illam individuationem, non tamen prout est à parte rei; & sicut natura v. gr. animalis est indifferens ad hanc, vel illam differentiam specificam, quatenus natura animalis est, non tamen à parte rei. Quare juxta D. Thomam, & Suarium, tollere festucam v. g. est actus secundum se indifferens ex objecto suo, & secundùm speciem, quamvìs talis actus spectatus sub his circumstantiis hìc, & nunc non sit indifferens, sed sit vel bonus moraliter, si fiat ex

hoc motivo, quòd sit conformis dictamini rationis, & legi æternæ permittenti, ità ut aliter non fieret; vel sit moraliter malus, si non fiat ex hoc motivo; quia cum teneamur dirigere actus nostros ad debitum finem, si non dirigamus, eo ipso peccamus, & inhonestè operamur.

Tertia sententia communior inter Recentiores cùm Alensi, Bonav., Vasq. parte 2., *quæst.* 52., *cap.* 2. Martinonio *disp.* 13. *sect.* 10. docet, dari posse actus moraliter indifferentes tum in specie, tum in individuo. Et sanè, quòd saltem per accidens, videlicet ex opinione probabili, aut errore dari possit actus indifferens in individuo, videtur negari non posse ab Auctoribus secundæ sententiæ, qui quamvìs velint, omnem actum deliberatum, qui non fiat ex amore honestatis, seu quia conformis legi æternæ saltem permittenti, esse malum moraliter, eò quòd caret ordine ad debitum finem, videlicet ad bonum alicujus virtutis, & sit contra obligationem naturalem dirigendi omnia ad finem virtutis. At si quis ex opinione probabili sententiæ oppositæ, aut saltem ex errore putet, non dari hanc obligationem, & tollat v. gr. festucam advertendo, quòd id permittatur à lege æterna, quin tollat illam ex hoc motivo, quòd hæc actio sit conformis legi permittenti, tunc ponet actum indifferentem in individuo, Non enim potest hìc actus esse malus; quia cùm ex conscientia probabili, vel erronea appareat, non dari obligationem dirigendi omnes actus nostros positivè ad finem virtutis, actus ille non erit contra dictamen conscientiæ, atque adeò non erit malus moraliter; neque erit moraliter indifferens, non solùm in specie sed etiam in individuo. His prætactis.

III. Dico 1. Contra primam sententiam: dantur actus, qui secundùm speciem suam, & ex objecto neque honesti sunt, neque inhonesti, sed indifferentes moraliter, quatenus eorum objectum est moraliter indifferens.

PROB. Illud dicitur objectum honestum, quod est conforme

forme legi præcipienti, aut suadenti, ut colere Deum, servare castitatem; illud verò inhonestum, quòd per legem æternam prohibetur; ut furari; atqui datur objectum, quòd neque præcipitur, aut suadetur, neque prohibetur, sed purè permittitur, ut ambulare per pomarium, fricare barbam &c. ergo datur objectum secundùm se indifferens; & consequenter dantur actus secundùm speciem suam, seu præcisè ex objecto moraliter indifferentes.

Confirm. Eo ipso, quòd aliquod objectum suadetur, ut servare castitatem, ejus omissio neque præcipitur neque prohibetur, neque suadetur, ut patet; sed objectum, quod neque præcipitur, neque prohibetur, neque suadetur, non potest esse honestum, aut inhonestum, sed est indifferens; ergo eo ipso, quod datur objectum, quòd secundùm se suadetur, datur consequenter objectum (nempè ejus omissio) quod secundùm se est indifferens; ità ut actio deliberata ad hanc omissionem terminata sit moraliter indifferens secundùm speciem suam, seu præcisè ex objecto volito.

Neque dicas, objectum honestum esse etiam illud, quòd est conforme legi permittenti; omissio autem castitatis, quando ea omittitur per Matrimonium, est conformis legi permittenti, ergo ejus objectum non est indifferens, sed honestum.

Nam contra est, quia ex Philosopho 2. Eth. 4. apud Scotum, sicut ad honestatem actus non satis est prosecutio objecti non prohibiti, sed requiritur, ut id fiat ex amore honestatis, ità ad honestatem objecti non satis est, quod merè non prohibeatur, sed requiritur etiam, quòd sit conforme rationi, & legi æternæ aut præcipienti, aut suadenti; & consequenter objectum purè permissum non dicitur honestum, sed indifferens. Quod ex eo patet, quia in tantum per Scotum actus potest esse moraliter

 indiffe-

indifferens in individuo, ſpectatis omnibus circumſtantiis, quia in individuo ſpectatus poteſt nec apparere prohibitus, nec præceptus, ſed purè permiſſus; ergo ſicut actus non dicitur honeſtus, ſed indifferens, ſi ſit purè permiſſus; ità objectum ſi ſit de ſe conforme legi purè permittenti, non erit honeſtum, ſed indifferens; indifferentia tamen præciſiva, non poſitiva, ſicut homo dicitur indifferens ad Petreïtatem, & Pauleïtatem, non poſitivè, ſed præciſive.

IV. Dico 2. Probabile eſt, dari poſſe actum moralem indifferentem in individuo, non ſolùm per accidens, & ex opinione probabili, ſeu ſaltem ex errore, quòd non detur obligatio referendi ſignatè omnes actiones noſtras ad finem virtutis, & operandi ſemper ex amore honeſtatis; ſed etiam per ſe; ità ut hujuſmodi obligatio probabiliter non detur.

Quod poſſit per accidens dari actus moralis indifferens in individuo modo explicato, videtur manifeſtum; nam ſi quis ex errore putet, non prohiberi mendacium ad ſalvandam vitam innocentis, certè mentiendo non peccabit formaliter, ſed ſolùm materialiter ratione conſcientiæ erroneæ; ergo pariter ſi quis putet ex opinione probabili (aut ſi velis etiam ex errore) quòd tollere feſtucam, accedere ad ignem, non referendo hanc actionem in finem virtutis, non ſit malum, hic neque peccabit tollendo ſic feſtucam &c. atquè adeò talis actio in individuo, ſeu ſpectatis omnibus circumſtantiis, non erit inhoneſta; neque hic operabitur honeſtè, cùm non ponat talem actionem ex amore honeſtatis; ergo ponet actum moralem indifferentem in individuo.

Quod verò probabiliter poſſit etiam per ſe dari actus moralis indifferens in individuo, probatur. Poteſt dari hujuſmodi actus, ſi revera non detur obligatio referendi omnes actus noſtros ad finem virtutis, ſeu honeſtatis, hoc eſt ponendo illos præciſè, quia conformes ſunt legi æter-

næ

næ ſaltem permittenti, & non prohibenti, ità ut aliter non fierent: atqui re vera hujuſmodi obligatio probabiliter non datur; ergo probabiliter dari poteſt per ſe actus moralis indifferens in individuo. Major conſtat. Nam ſi non detur ea obligatio, qui v. gr. accedit ad ignem, præcisè ut calefiat advertendo, quòd id per legem æternam non prohibeatur, nec præcipiatur, eo ipſo poneret actum moralem, qui neque honeſtus ſit, neque inhoneſtus, ſed indifferens. Minor itaque probatur; quia ſi daretur hujuſmodi obligatio, ea deberet eſſe lumine naturæ nota, & indubitata; atqui talis obligatio non eſt hujuſmodi: Plurimi enim Patres, & Doctores negant, illam dari cum Hieronymo, Nazianz., Scoto, Bonav., Vaſq., ex quorum opinione ſaltem ſequitur, quòd ea obligatio ſit dubia: Quod ſi dubia ſit, eo ipſo non datur. Siquidem ex regula juris; In dubio melior eſt conditio poſſidentis: in caſu autem noſtro eſt in poſſeſſione libertas operandi, quæ proinde per hanc legem dubiam non debet coarctari. Apertè autem hujus ſententiæ aſtipulari videtur D. Hieron. ep. 89 ubi hæc habet: *Bonum eſt continentia; malum eſt luxuria; intèr utrumque indifferens ambulare &c. ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam*; quod etiam docent Greg., & alii Patres apud Vaſq.

Confirm. Quia ſi qua ratione probaretur, debere hominem operari ſemper ex motivo honeſtatis, probaretur indiviſim, debere ſemper operari ex motivo Charitatis; ſed hoc non admittitur; præſertim quia damnata eſt ab Alex. VIII. propoſitio illa dicens: *Omnis deliberata actio humana eſt Dei dilectio; vel Mundi; Si Dei, Charitas Patris eſt, ſi Mundi, concupiſcentia carnis, hoc eſt, mala eſt*; ergo non datur obligatio operandi ſemper ex motivo honeſtatis. Probatur ſequela: In tantùm non debet hòmo Dei amicus ſemper operari ex motivo perfectiſſimo Charitatis, [ſeu quia actio pla-

placet Deo summè bono, & dilecto) quia tale onus gratis imponitur, & ratio dictat, non malè operari amicum Dei, etsi non operetur ex motivo perfectissimo charitatis; atqui ratio pariter dictat, hominem non malè operari, etsi non operetur ex motivo honestatis, quando operatur ex motivo permisso, putà si ambulet per pomarium, ex eo quòd hoc sit utile sanitati, quamvìs non ex hoc motivo, quòd talis ambulatio non sit illicita; ergo utrobiq; par ratio. Certè non minùs homo quà homo ordinatur ad Deum, tanquam ad primam regulam morum, quàm amicus Dei qua talis ordinatur ad Deum, ut primum bonum, & summè amabilem: Atqui Dei amicus non dicitur male semper operari, quoties non operatur ex motivo perfectissimo, quòd placeat Deo summe dilecto; ergo neque dicetur homo semper male operari, quoties non operatur ex motivo honestatis, seu ex hoc motivo, quòd actio non sit illicita, sed conformis primæ regulæ morum: Satis enim est, quod non appareat illicita, quin requiratur, quod quatenus talis ametur, ut actio non sit mala moraliter.

V. Objic. 1. Ex Esparza putante, ne per accidens quidem evenire posse, quod actus aliquis sit moraliter indifferens in individuo: In tantum posset esse per accidens indifferens talis actus, in quantum aliquis aut probabiliter putaret, aut non adverteret, adesse obligationem ponendi operationem permissam ex amore honestatis, seu ex hoc motivo, quod sit licita, aliter non positurus: atqui hujusmodi inadvertentia, & error non est practicè possibilis; ergo ne per accidens quidem est possibilis actus moralis indifferens in individuo. Minor probatur: sicut practicè non est possibile, aliquem operantem humano modo invincibiliter ignorare, se esse hominem ratione præditum, ità nec potest invincibiliter ignorare, se debere operari humano modo, & rationabiliter, seu conformiter

formiter ad primam regulam honestatis, quæ fert operari ex motivo ipsius honestatis.

Confirm. Quia quamvis speculativè loquendo videatur possibilis actus, in quo conscientia sit perplexa, & judicet tam peccare hominem, si omittat ver. gr. sacrum ad assistendum ægroto; quàm si audiat sacrum, & non assistat ægroto, at practice non est possibilis hujusmodi actus, quia ex una parte iste peccaret: nam ex Apost. *Quod non est ex fide, peccatum est*, seu quod non est ex credulitate, quod non sit peccatum: ex altera parte non peccaret, quia nemo peccat omittendo, quod non potest non omittere; in casu autem adducto non potest homo non omittere aut auditionem sacri, aut assistentiam ægroto; unde non peccaret, si alterutrum omitteret, ergo neque practice erit possibilis casus, quo humano modo operetur, & non advertat ad obligationem operandi humano modo, & conformiter ad rationem, quia simul adverteret ad regulam honestatis, quatenus humano modo operaretur, & simul non adverteret, quia non adverteret ad obligationem conformandi se primæ regulæ honestatis.

Resp. Nego minorem. Ad probationem dico cum Vasquio *cap.* 7. hominem operari rationabiliter, seu conformiter ad rationem per hoc, quòd advertendo ad dictamen conscientiæ, & ad regulam rationis, nihil ponat rectæ rationi contrarium; operari enim positive ex amore honestatis est quidem bonum, & laudabile, sed ejus omissio non est rectæ rationi contraria; cùm id non præcipiatur, sed solùm suadeatur à recta ratione: sicuti nec præcipitur, sed solùm suadetur operari semper ex fine perfectissimo charitatis. Quare concedimus, operantem humano modo advertere ad regulam honestatis, & ad obligationem, quam fert ea regula, & dictamen conscientiæ; negamus tamen, regulã honestatis obligare ad operandũ semper ex motivo honestatis; sicut non obligat ad ope-

randum semper ex motivo Charitatis, sed solùm obligat, ne quid ponatur disforme tali regulæ. Adde, quòd etiamsi detur hæc obligatio operandi semper ex motivo honestatis; at non videtur, quare non possit invincibiliter ignorari, ut potest e.g. ignorari obligatio ad non mentiendum; quod satis esset, ut detur per accidens actus moralis indifferens in individuo,

Ad confirm. *Omisso antecedente, nego suppositum consequentis*; videlicet obligationem ortam ex regula honestatis, ad quam homo advertit, quando humano modo operatur, esse, quod positivè se conformet tali regulæ operando ex amore honestatis, cùm satis sit, si se non disformet; Aliter recurrit, quòd si ea obligatio assumatur ab Adversariis, non posset impugnari qui diceret, dari naturalem obligationem operandi ex fine perfectissimo, & propter Deum etiam summè dilectum; cùm tamen certum sit, non omnes Virtutes Deum attingere.

OBJ. 2. Ex Mauro *quæ.* 28. Actus moralis carens debito ordine ad finem suum, & ad suam regulam est illicitus, & peccaminosus, ut patet; sed qui v. g. accederet ad ignem advertens ad conscientiæ dictamen, & ad regulam honestatis, & cognoscendo, quòd id permittatur, vellet accedere præcise ex motivo commoditatis, non honestatis, eo ipso poneret actum, qui careret ordine debito ad suum finem; ergo poneret actum moraliter malum. *Prob. min.* Nam operatio eo ipso ac non ordinatur positive ad primam regulam honestatis, caret ordine debito ad talem regulam, & ad finem morum, seu actionum moralium; sed quoties non fit ex motivo honestatis, tunc non ordinatur positive ad talem regulam; ergo caret ordine debito ad talem finem. Major hæc, quòd scilicet ordo positivus ad primam regulam sit debitus, prob. primò ex Aug. qui *lib.* 2. de peccatorum meritis, & remissione *c.* 18. hæc habet. *Voluntas mirum si possit in medio quodam consistere, ut nec bona, nec mala sit; aut enim justum diligimus*

ligimus, & bona est; & si magis, magis bona, si minus, minus bona, aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis verò dubitet dicere, voluntatem nullo modo justitiam diligentem non modò esse malam, sed pessimam voluntatem? Quibus verbis Augustinus docet esse indubitabile, quòd actus non elicitus ex amore honestatis non solùm sit malus, sed pessimus. Secundò probatur ex axiomate D. Dion. *Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus*; ergo actus, qui non est ex amore honestatis, cùm careat hoc ordine, ratione cujus actus est bonus, eo ipso non est bonus, sed malus. Tertiò quia actui artificiali debetur ordo positivus ad finem artis, unde peccat contra regulam artis, qui ponit actum tali regulæ difformem, ergo etiam actui morali debetur ordo positivus ad finem moralem. Quartò, artifex, qui ponit opus inutile ad finem artis, peccat contra artem; v.g. si Sutor conficiat calceum inceptum ad calceandum; ergo etiam agens morale, si ponat actum moralem inutilem ad finem, ad quem agentia moralia ordinantur, ponit actum malum, & peccat contra moralitatem. Quintò quia omnis actus moralis otiosus est peccatum, ut constat ex illo Christi Domini Mat. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die Judicii*; ubi Interpretes Sacri communiter docent, omnes actus otiosos esse peccata; actus autem indifferens est otiosus; quia otiosum est, quod est inutile ad finem; actus autem moralis, qui non est bonus, est omnino inutilis ad finem moralitatis, seu honestatis; ergo omnis actus, qui putatur indifferens, est malus moraliter. Hinc Greg. Hom. 6. in Evang. loquens de verbo otioso dicit otiosum esse, *Quod aut honestate rectitudinis aut ratione justa utilitatis caret.* Bernardus, *Quod nullam habet rationabilem causam*: Origenes, *Quod neque boni, neque mali aliquid agit*, & Basilius, *Quod ad propositum in domino usum non facit.*

Resp. Actum moralem sufficienter ordinari ad primam regulam honestatis per hoc, quòd consultâ primâ regulâ, & viso, quòd illi non difformetur, actus ille ponatur, quamvis non ponatur ex illo motivo, quod non difformetur, sed ex motivo permisso, putà propter commoditatem. Quare ordo debitus ad primam regulam moralitatis non consistit, quòd ponatur actus ex motivo honestatis, sed quòd ponatur post consultam primam regulam, cui appareat non difformari.

In forma *nego minorem*; ad probationem *nego majorem*; Ad primam hujus probationem Augustinus loquitur de eo, qui nullo modo, hoc est, nunquam justitiam diligit; aliter quomodo posset dicere Augustinus, voluntatem hanc non solùm esse malam, sed pessimam. Alii putant, Augustinum esse in opposita sententia, sed Augustino opponi posse D. Hieronym. laudatum, Nazian. Greg. & alios Patres.

Ad secundam respondet Scotus, actum indifferentem esse malum privativè, non positivè; ad hoc, ut actus sit positivè malus, non satis est, quòd careat bono, sed præterea carere debet bono debito; unde si careat bono, v. g. honestatis, quin habeatur debitum habendi illud, erit indifferens ethicè, & moraliter.

Ad tertiam retorquetur paritas; Artifex per hoc præcisè, quòd advertens ad regulam artis nihil ponat illis contrarium, non dicitur malè, & contra regulas artis operari; ergo neque in casu.

Ad quartam Artifex, qui consultis regulis artis, ponit quod deservire potest ad operationem artis, non operatur contra suas regulas, secùs verò, si ponat aliquid, quod iis regulis opponatur, ut esset v. g. calceus ineptus, ergo etiam agens morale neque operatur contra regulas moris, si consultâ primâ regulâ morum, ponat actus indifferentes, quibus natura relaxetur, & vires reficiantur, unde possit adjuvari ad operationes honestas, & illas hilariùs prosequi.

Adde

Adde, retorqueri etiam paritatem; nam artifex non operatur contra regulas artis, quando nihil ponit difforme iis regulis, quamvìs non ponat aliquid iis positivè conforme; ergo pariformiter discurri debet de Agente morali.

Ad ultimam variè explicant SS. Patres textum adductum, ut videre est apud Martinonium. Nam primò verbum otiosum ibi significare potest, verbum malum, quibus otiosi occupantur, ut ex versione græca notant Euthymius, Gregorius, Theophil. Secundò potest intelligi de verbis inutilibus, quibus teritur tempus rebus seriis debitum. Tertiò de verbis superfluis & inutilibus ad finem etiam naturalis commoditatis, & recreationis; Nam, ut habet D. Th. secunda secundæ, *q.* 143. *art.* 1. peccat, qui non servat mediocritatem in loquendo, & quidem contra virtutem, quam vocat Austeritatis, sive peccet per excessum, quod est vitium loquacitatis, sive per defectum; Ad eum modum quo peccat, qui sine debita mediocritate expendit divitias, sive prodigè, sive avare.

VII. OBJIC. 3. ab Inn. XI. damnata est propositio VIII. dicens: ***Comedere, & bibere ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modò non obsit valetudini, quia licitè potest appetitus naturalis suis actibus frui***; nec non propositio IX. quæ habet: ***Opus conjugii ob voluptatem exercitum caret culpâ, ac defectu veniali***; ergo operatio, quæ non ordinatur positivè ad primam regulam, sed exercetur ob delectationem naturalem, aut commoditatem non prohibitam, non est actus indifferens sed malus;

Resp. nego conseq. quod damnatur in prima illa propositione, est, quòd vacet culpâ etiam veniali, non quidem comedere, & bibere moderatè, sed ad satietatem, & quidem ob solam voluptatem, sicut enim diximus, quòd excedere moderationem in loquendo, in expendendo divitias, non vacet culpâ loquacitatis, & prodigalitatis; ità excedere mediocritatem debitam in comedendo, & comedere ad satietatem, culpâ non vacat.

In

In altera propositione optimè damnatur, quòd opus conjugii exercitum ob solam voluptatem non careat culpâ veniali; quia immoderata voluptas detrahit animum à divinis; unde non est primariò intendenda, sed solùm permittenda, quando per opus conjugi intenditur aut bonum prolis, aut sedare concupiscentiam, aut conjugii morem gerere propter obligationem justitiæ. Ubi adverte, opus conjugii ob solam voluptatem exerceri non posse citra veniale. Si quis tamen eodem actu utrumque directè intenderet, videlicet primariò bonum prolis, secundariò voluptatem, probabiliùs hujusmodi actus, quatenus directè intendens delectationem, non ordinando illam ad finem intrinsecum conjugii, esset actus malus; si verò ad finem debitum ea ordinetur, actus sub hac formalitate est honestus. Utrùm autem possit opus conjugii exerceri, & ea delectatio intendi ad vitandum in se periculum incontinentiæ? Negant communiùs cum Angelico apud Sanch. *lib. 9. disp. 9.* ubi possit aliis mediis non difficilibus incontinentia vitari: sicut etiam communiùs apud Sanch. *disp. 10.* docent, nec posse exerceri unicè propter sanitatem, si detur aliud medium ad talem finem.

Difficultas est apud Cardenas in sua Crysi, Utrùm comestio moderata, si fiat ob solam voluptatem, & non propter convenientem sustentationem, sit actus indifferens, an verò malus. Videtur enim inordinatè se gerere, qui non ordinat delectationem ad operationem, sed operationem ad delectationem contra finem naturæ.

Equidem concedo, quòd non vacet culpâ veniali comedere moderatè ob solam delectationem, ut cum communiori opinatur Cardenas; esto vacet culpâ veniali velle animum relaxare, v. g. ambulando per pomarium, olfaciendo florem, audiendo musicam &c. Et ratio disparitatis est, quia voluptas, quæ percipitur in his actibus, ad id instituta est à natura, ut animum relaxet; contra verò voluptas, quæ percipitur comedendo, aut bibendo, instituta

tuta est à natura, ut per comestionem consulemus conservationi individui; sicut voluptas in Venereis instituta est, ut consulemus conservationi speciei, & ideo nequit ea voluptas, quæ percipitur in cibo etiam moderato intendi propter se.

Dubitari posset, an citra culpam venialem in comestione moderata possit utrumque simul intendi, videlicet sustentatio naturæ, & delectatio, illam intendendo primariò, hanc verò secundariò? Ad quod videtur etiam dicendum, quòd si voluptas in moderata comestione intendatur directè (etiam secundariò) actus sit malus. Ratio est, quia videtur voluptas ordinari debere ad sustentationem vitæ congruam, juxta finem naturæ; unde citra veniale amari non potest, nisi quatenus utilis ad talem finem. Et ratio ulterior est, quia appetitus naturalis debet suis actibus uti, non frui; ut colligitur ex propositione damnata: hoc est, amari debet delectatio ut medium, non ut finis; atque adeò non debet ultimatè intendi, sed ordinari ad finem à natura intentum. Dico tamen, quòd comestio moderata possit esse actus moralis indifferens, quamvìs voluptas, quæ in ea percipitur, intendatur propter congruam sustentationem. Ratio est, quia potest aliquando comestio moderata esse tantùm permissa, quin præcipiatur, aut suadeatur; ut accidit, quando suadetur jejunium, juxta explicata in prima conclusione; Atqui si quis in hoc casu velit moderatè comedere, & voluptatem percipere in ordine ad sustentationem, quæ apparet permissa, in tali casu moderata comestio neque est moraliter bona, cùm non ponatur ex amore honestatis, seu quia præcipitur, aut suadetur à Deo, cùm supponamus suaderi jejunium; Neque est mala, quia non est contra obligationem; ergo erit actus moralis indifferens in individuo: delectatio enim in tali casu non intenditur ut finis, sed ut medium ad sustentationem permissam, ac proinde appetitus naturalis non fruitur, sed utitur actibus suis. Sed hac de re fu-

fusiùs in expositione istarum Thesium ab Inn. XI confixarum.

VIII. OBJIC. ult. Creatura rationalis, quando liberè operatur; operari debet rationabiliter, & juxta dictamen rationis; atqui rationis dictamen fert debere operari altiori modo, quàm operentur belluæ; ergo si belluæ operantur propter bonum delectabile, homo operari debet propter bonum honestum, ergo actus tendens in objectum permissum, & non ex fine honestatis, non est indifferens, sed malus.

Confirm. 1. Quia ambulans v. g. ex motivo commoditatis, contempto motivo honestatis, malè operatur, ergo non indifferenter.

Confirm. 2. Qui consultâ lege æternâ videt, ambulationem non prohiberi, vel illam ponit, quia non est prohibita, & operatur honestè, vel illam ponit nihil morando, prohibita ne sit, an non, & operatur inhonestè; ergo non potest operari indifferenter.

Resp. Hominem altiori modo supra belluas operari, etiam quando ponit operationem moralem indifferentē, quia tunc operatur, consultâ priùs regulâ morum, determinatus non ponere actionem, quæ appareat prohibita, quamvìs non semper operetur ex hoc motivo.

Ad primam confirm. qui ambulat ex fine commoditatis, & non ex fine honestatis, non dicitur contemnere honestatem; sicuti qui operatur, & non ex motivo charitatis, non dicitur contemnere charitatem, atque adeò non operatur inhonestè.

Ad secundam. Qui negant cum D. Th. possibilem actum indifferentem, dicunt, tunc actum esse honestum, quando prosequitur objectum ex motivo honestatis, cum positiva directione ad finem honestum: quod non videtur haberi, quando quis ponit ambulationem, quia non est prohibita, cùm hoc non importet dirigere illam positivè ad finem honestum. Sed transmisso, quòd si sic intendatur

datur, sit honesta; Dico tamen primò, posse intendi operationem, quæ apparet non esse prohibita, quin intendatur, quia non est prohibita, & in tali casu actus est indifferens. Secundò dico, quòd etiamsi intendatur, quia non est prohibita, adhuc potest esse indifferens, & non honesta, quia dupliciter potest poni ambulatio, si non est prohibita; primo quidem, quia ly *quia* importet affectum voluntatis erga obedientiam legi æternæ, & honestatem, ità ut nullatenus velit recedere ab obedientia debita, & à conformitate cum dictamine rationis, & qui sic operatur, honestè operatur, cùm prosequatur honestatem. Secundo ly Quia non est prohibita, potest importare non affectum ullum voluntatis, sed meram remotionem impedimenti, quod haberetur in ponenda ambulatione, si adesset prohibitio, & qui hoc pacto operatur, non operatur honeste, sed indifferenter, nec virtualiter dicit, se non ambulaturum, si adesset impedimentum morale prohibitionis; neque ex vi voluntatis præsentis potest argui, quid esset facturus, si impeditio prohibitionis proponeretur. Quare dico, ambulationem esse indifferentem, tam si ponatur ambulatio, quæ non apparet prohibita ob finem commoditatis permissæ, tam si ponatur, quia non apparet prohibita in hoc secundo sensu explicato: esset verò inhonesta, si poneretur, sive ea sit prohibita, sive non, quia sic poneretur cum contemptu prohibitionis.

QUÆSTIO IV.

Utrùm actus Imperati, & Externi habeant specialem bonitatem, & malitiam moralem, Meritum, ac Demeritum?

1. PRima difficultas enodanda est, Utrùm actus imperans sit intellectûs, an voluntatis. Secunda, An adimat libertatem actui imperato? Tertia, Utrùm actus imperatus, quando caret libertate formali [nec non actus externus, qui semper est necessarius) habeat specialē boni-

bonitatem, aut malitiam moralem? Quarta, an habeant ſpeciale meritum, aut demeritum?

II. Circa primam dicendum cum D. Th. **1. 2. *qu.* 11. *ar.*** 1. Amic. *diſp.* 11. & aliis, Imperare formaliter eſſe actum intellectûs, præſuppoſito tamen actu voluntatis. Ad cujus intelligentiam advertit Angelicus, quòd tam voluntas ſoleat velle actus intellectûs, quàm intellectus ſoleat ratiocinari de actibus voluntatis, propterea aliquando actus voluntatis præcedit, & inducit aliquem actum intellectûs; aliquando è contra, unde fit, virtutem prioris actûs aliquando remanere in ſecundo, & vi prioris poni, atque adeò ſæpè actum voluntatis determinare potentiam intellectivam, & ſæpe vice versâ actum intellectûs determinare potentiam volitivam. Imperare autem eſſentialiter eſt actus intellectûs ordinantis eum, cui aliquid imperat, intimando illi, quid agendum ſit, ac veluti dicendo, Hoc tibi faciendum eſt, vel fac hoc. Uterque autem hic actus eſt intellectûs, & juxta communiorem ſententiam ſpectat ad primam operationem [ut Petitio, Conſilium, Suaſio, Admiratio, &c.] quia tamen hujuſmodi actus non habentur in intellectu, niſi ex priori actu voluntatis determinante intellectum ad illos, ideo dicit Angelicus, imperium eſſe actum intellectûs, præſuppoſito actu voluntatis.

Hinc fit 1. quòd ratio, ſeu intellectus moveat voluntatem ad agendum, determinando illam, ſeu impellendo, ac inclinando in virtute prioris actûs voluntatis, à quo determinatus fuit intellectus ad ponendum actum imperantem; quia ſcilicet ſecundùm agens movet in virtute prioris. Fit 2. non poſſe ad quemcunque actum voluntatis præcedere hujuſmodi imperium, quia ſic in actibus voluntatis abiremus in infinitum. Fit 3. quòd licèt actus dicatur imperans, re tamen verâ voluntas imperat ſibi per actum intellectûs, ſicut imperat aliis potentiis ſubditis, actus autem intellectûs, qui dicitur imperium, eſt inſtru-

instrumentum, quo utitur ad imperandum voluntas, quæ est causa principalis. Fit 4. actus imperantes dici voluntarios, & liberos, non ratione imperii, sed ratione actûs voluntatis præsuppositi, determinantis intellectum ad actum imperii.

III. Circa 2. Utrùm actus imperatus sit formaliter liber? Lugo *disp.* 15. *de Pœnit. sect.* 9. Reques. *lib.* 12. *sect.* 5. & alii putant, esse necessarium, ut sunt actus externi. Suar. verò *lib.* 2. *c.* 12. Coninck *disp.* 2. *dub.* 2. & alii docent, esse formaliter liberum: idémque asserunt de actu electivo unici medii positâ intentione finis. Veriùs dicendum, quòd sicut potest intentio finis aliquando esse efficax, & sic determinare, ac necessitare ad electionem unici medii; aliquandò esse inefficax, & sic relinquere libertatem formalem in electione unici medii: ità actus imperans potest aliquando esse efficax, & sic determinare ad actum imperatum; aliquando esse inefficax, ac debilis virtutis; unde voluntas, quamvìs ab eô aliqualiter inclinetur ad actum imperatum, est tamen libera ad hunc omittendum; præsertim si actus imperatus non sit ponendus in eodem instanti, sed in posterum; in quo casu actus imperatus est formaliter liber. Ità Ripal. *dis.* 65. Martinonius & alii.

IV. Circa tertiam, Utrùm actus externi, nec non imperati, quando non sunt formaliter liberi, habeant specialem bonitatem, aut malitiam moralem condistinctam à bonitate, aut malitiâ morali actûs interni imperantis? Dicendum cum Scoto, Salas, Coninck, Vasquez, & aliis, apud Martinonium *disp.* 13 *sect.* 3. in actibus externis reperiri quidem novam quandam bonitatem, aut malitiam moralem condistinctam ab ea, quæ est in actibus internis, à quibus procedunt; ea tamen bonitas, aut malitia, quæ superadditur, dicenda est potiùs materialis, & objectiva, quàm formalis, & perfecta; in actibus verò voluntatis imperatis habetur nova bonitas, aut malitia formalis condi-

stincta ab ea, quæ est in actibus imperantibus, ea tamen non est usquequaque perfecta, si actus imperati non sint liberi.

PROB. 1. pars de actibus externis, quòd superaddant aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Universim actus dicitur bonus, vel malus moraliter per hoc, quòd sit conformis, vel difformis regulæ honestatis, atqui etiam actus externi, v. g. erogatio eleëmosynæ, genu-flexio, jejunium, qui imperantur ab actibus internis bonis, sunt conformes regulæ honestatis; ergo etiam actus externi habent suam bonitatem moralem, quam superaddunt actibus internis.

PROB. deinde, quòd illa bonitas nōn sit formalis, & perfecta, sed objectiva, & materialis, quatenus sunt objectum, ac materia actûs interni, cui formaliter competit moralitas, seu prosecutio boni honesti, vel turpis. Ratio est, quia in actibus externis non habetur formalis hæc prosecutio, aut fuga boni honesti, vel turpis; ergo in iis non habetur formalis, & perfecta bonitas, aut malitia moralis. Ex quo descendit probatio tertiæ partis conclusionis, quòd actus voluntatis imperati, etiamsi non sint liberi, habeant suam bonitatem specialem formalem; etenim quamvìs non sint liberi, adhuc sunt formalis prosecutio boni honesti, sicut amor beatificus, quamvìs sit necessarius, qui proinde non caret suâ formali bonitate morali. Denique solùm in actibus voluntatis imperatis liberis habetur bonitas formalis usquequaque perfecta, quia habetur in iis libera subordinatio naturæ rationalis ad regulam honestatis, ratione cujus actus non solùm est bonus, sed etiam meritorius, quod non competit actibus imperatis necessariis, ut mox dicemus.

V. Circa quartã, utrùm actus externi, nec non voluntatis imperati, quando sunt necessarii, ità superaddant novã bonitatem vel malitiam moralem, saltem materialem, & imperfectam, ut addant etiam novum meritum supra meritum actûs interni, à quo imperantur? Di-

Dicendum I. cum communiori contra Scotum quodlibeto 18. apud Martinon. *disp.* 14. *sect.* 13. per se loquendo de actibus externis, nec non de internis imperatis necessariis, non superaddi ab iis novum meritum, aut demeritum ultra meritum, ac demeritum actuum imperantium formaliter liberorum.

PROB. Fundamentum meriti est libertas à necessitate, adeo ut libertas ipsa, si sit solùm à coactione, non sufficiat ad meritum, aut demeritum, ut constat ex tertia propositione damnata adversus Jansenium; atqui actiones exteriores, [idémque dicas de actibus internis imperatis necessariis] non habent propriam libertatem formalem, sed denominantur liberæ à libertate propria actûs interni; ergo non habent proprium meritum, aut demeritum distinctum à merito, aut demerito actûs interni, à quo imperantur. Major patet, quia sola actio interior est formalis amor objecti consentaneus naturæ rationalis, & liberè resistitivus inclinationi in contrarium; ergo sola actio interior est meritoria, cùm sola libertas sit fundamentum meriti.

Confirm. Quia communiter Patres docent, volitionem apud Deum reputari pro facto; & sensus est, voluntatem æquè mereri, sive actui interiori addatur, sive non addatur actus externus ob impedimentum extrinsecum, ergo actus exterior per se loquendo non addit novum meritum. Antecedens constat etiam ex Scripturis, nam Genes. 22. de Abraham dicitur: *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti*, &c. cùm tamen solummodo voluerit filium suum Isaac immolare, non immolaverit: similiter Apostoli Matth. 2. dicuntur reliquisse omnia, cùm tamen nonnisi scissum rete reliquerint; quia scilicet, ut loquitur D. Greg. *In hac re affectum debemus potiùs pensare, quàm censum*. Proinde vidua illa quæ nonnisi duo minuta erogaverat, supra divites commendata est à Christo Domino dicente Mar. 12. *Vidua hæc pauper plus omnibus misit, qui miserunt in gazopylacium.*

Confirm. 2. Quia cæteroqui possent homines privare nos merito supernaturali, cùm possint impedire, ne ponamus opus externum, putà peregrinationem, si huic responderet meritum speciale. Sequela est absurda; ergo ut prius.

Dicendum 2. Quamvis per se loquendo non minùs mereatur, aut demereatur Petrus, qui solùm ponit operationem internam bonam, aut malam, quàm Paulus, qui ponit internam simul, & externam, nihilominus occasionaliter, & per accidens magis meretur Paulus, qui operationi internæ superaddit externam, v. g. peregrinationem quàm Petrus, qui illam non superaddit, ut diximus in de Jubilæo. *qu. 7. art. ult.*

PROB. Quia in executione operationis externæ consurgit sæpè occasio aut iterandi actus internos, aut ponendi illos intensiores, ac diuturniores, ad superandam difficultatem, quæ facilè occurrit in executione operis, atqui actus interni iterati, aut magis intensi, ac diuturni magis merentur, aut demerentur; ergo occasionaliter, & per accidens majus meritum, aut demeritum habetur in eo, qui actui interno superaddit externum.

Confirm. Quia duplex à Deo confertur gratia facienti, una verò volenti facere, ut notat August. *ser.* 2. de verbis Apost. *c.* 10. dicens: ***Non sufficit, ut velis, adjuvandus es, ut bene velis, & impleas quod velis***; ergo ad ponendam operationem externam, sicut requiritur speciale auxilium, ità requiritur specialis actus internus voluntatis ad superandam specialem difficultatem, ergo in executione operis per accidens, & occasionaliter crescit meritum, ratione hujus novi actûs interni requisiti.

Hinc fit, meritum in eo, qui vult subire martyrium, & in eo, qui subit, non esse æquale, licèt per accidens: Sicuti nec est æquale meritum in eo, qui vult v. gr. infinitam eleëmosynam elargiri, aut infinitas audire Missas, ac in eo, qui elargitur, aut audit. Ratio est, quia in executione operis major difficultas superatur, & sic perfectior

actus

actus internus requiritur, ac proinde solùm per accidens meritum est majus. Quòd si æquales omninò essent actus interni in eo, qui subit, ac in eo, qui non subit martyrium meritum ex òpere operantis esset omninò idem in utroque; quamvìs Aureola martyrii solùm conferatur ei, qui martyrium subit, quia ea confertur ex opere operato simul cum ingenti augmento gratiæ præter illud, quod confertur ex operatione operantis, seu ratione actûs interni meritorii.

Utrùm autem afflictiones externæ voluntariæ augeant supra affectus internos satisfactionem pro pœna? Videtur affirmandum cum Ripal. *disp.* 98. *sect.* 5. & Lugo *disp.* 24. *de Pœn. sect.* 4. quia ad satisfaciendum non requiritur illa formalis libertas, quæ requiritur ad merendum, & hoc ideo quia æquitas postulat, ut reus qui passionem externam subiit, non iterum deinde puniatur: contra verò non debet haberi nova præmii exigentia, nisi de novo ponatur actus liber obsequiosus, & gratus præmianti.

VI. Objic. 1. Contra primam conclusionem ex Scoto. Crescit meritum actûs interni per hoc, quòd sit major gratia in operante, ergo meritum potest crescere per aliquod, quod non sit formaliter liberum; ergo potest etiam crescere ratione actûs externi, utpote habentis suam specialem bonitatem moralem, quamvìs non sit formaliter liber.

Resp Concesso antecedente, distinguo primum consequens: potest crescere meritum, per aliquid, quod non sit formaliter liberum, si se teneat ex parte operantis, *concedo*, si se teneat ex parte operis, ut est actus externus, *nego primam, & secundam consequentiam.* Actus, qui non est formaliter liber, non est meritorius: at major dignitas personæ operantis reddit meritum majus.

VII. Objic. 2. In Decalogo prohibentur tam operationes internæ, v. gr. concupiscere rem alienam, quàm externæ, nempe furtum, ergo etiam operationes exter-

næ sunt contra legem Divinam, atque adeo peccata, ergo etiam habent speciale demeritum. Et sanè Augustinus definiendo peccatum dicit, esse *dictum, factum, concupitum contra legem æternam Dei*; ut proinde non solùm ratio peccati competat actibus internis, sed etiam externis

Confirm. In Confessione tenemur aperire præter actus internos, etiam operationes externas peccaminosas; ergo operatio externa est peccatum superadditum peccato interno; ergo habet speciale demeritum.

Resp. In Decalogo prohiberi etiam operationes externas, quia etiam istæ sunt dissonæ naturæ rationali, atque adeo habent suam malitiam moralem, licèt materialem; habent proinde etiam rationem peccati, non formaliter, sed completivè, quatenus scilicet peccatum internum complent, in quo sensu actibus externis competit ratio peccati juxta definitionem Augustini: hinc non habent speciale demeritum, cùm non sint formaliter peccata, seu transgressiones divinæ legis, eò quòd careant formali libertate.

Ad confirm. satis est, quòd actiones externæ habeant rationem peccati denominativè per denominationem extrinsecam ab actu interno peccaminoso, ad hoc, ut rationabiliter præcipiatur earum confessio, id enim per se conducit ad melius cognoscendum peccatum internum, & ad satisfactionem ac pœnitentiam injungendam; Præsertim quia operationes externæ, licèt non habeant specialem culpam formalem, ac demeritum, habet tamen per accidens, & occasionaliter.

VIII. OBJIC. 3. Si quis in ultimo instanti vitæ eliceret actum contritionis perfectæ, efficaciter imperatum ex metu gehennæ, vel justificaretur, vel non, neutrum dici potest; ergo: Si enim justificaretur, ergo quamvis contritio sit efficaciter imperata, & consequenter necessaria, adhuc est meritoria, cùm de congruo mereatur gratiam, ad quam ultimò disponitur, atque adeo falsum est, quòd

quòd actus carens libertate formali, immediatâ, careat proprio merito: Si dicas, quòd non justificaretur, ergo posset quis post contritionem perfectam damnari, quod non videtur dicendum.

Respondent alii aliter apud Platelium *num.* 99. Aliqui ad vitandam difficultatem negant dari ultimum vitæ instans. Sed contra; quia satis est, quòd detur ultimum vitæ momentum, quo possit homo operari: Alii cum Vasq. docent, contritionem formaliter justificare, ac proinde in casu non esse meritoriam gratiæ justificantis, sed esse ipsam formam justificantem. Hoc tamen communiùs negatur. Alii putant, non congruere divinæ Providentiæ conferre gratiam ad actum virtutis nobilissimæ pro iis circumstantiis, quibus non potest prodesse; unde negant casum, sed immeritò. Aliqui veriùs docent cum Lugo, & Arriaga, hujusmodi contritionem ut conjunctam cum actu bono supernaturali, à quo imperatur, sufficere ad justificationem, etiamsi non sit formaliter libera, quia facit unum moraliter cum actu supernaturali bono: Quòd si imperaretur ab actu naturali, aut leviter malo, non sufficeret ad justificationem, quia careret tum intrinsecè, tum extrinsecè bonitate morali perfectâ, atque adeo merito sufficienti ad impetrandam justificationem.

QUÆSTIO V.

Utrùm possit actus bonus supernaturalis imperari ab actu malo?

I. SUpponimus hìc ex dicendis in prima disputatione de Justitia & Jure, posse actum virtutis superioris imperari ab actu virtutis inferioris; v. gr. ex desiderio obtinendi finem virtutis Pœnitentiæ, putà pacem cum Deo, potest imperari actus Charitatis, qui repræsentatur medium necessarium ad talem finem obtinendum. Quærimus nunc breviter, Utrùm possit actus virtutis supernaturalis imperari etiam ab actu saltem leviter

malo, ut proinde actus supernaturalis sit intrinsecè bonus, ac meritorius, extrinsecè verò sit malus [atque adeò naturalis] & demeritorius, per hoc scilicet quòd imperetur ab actu illo venialiter malo, seu ex fine pravo? v. gr. Utrùm possit ex fine malo vanæ gloriæ imperari attritio supernaturalis constitutiva Sacramenti Pœnitentiæ; quando scilicet quis vellet confiteri ob vanam gloriam.

II. *Resp.* affirmativè cum Lugo *disp.* 10. de fide, *sect.* 5. Ripal. *dis.* 30. contra Hurtad. *disp.* 40. *sect.* 3. & Requesf. *disp.* 14. *sect.* 4. Dummodo tamen actus imperatus retineat suam formalem libertatem intrinsecam, vel quia actus imperans non est adeò efficax, ut adimat libertatem actûs imperati, vel quia non determinat ad actum imperatum pro eodem instanti: Secùs verò si actus imperatus careat libertate formali. Conclusio fusiùs explicabitur, & ostendetur in tractatu de Fide *disp.* 3. *qu.* 2. *art.* 6. ubi quæremus; Num possit voluntas credendi esse intrinsecè supernaturalis, & meritoria, & extrinsecè mala, ac demeritoria per hoc, quòd imperetur ab actu malo, si minùs graviter, saltem leviter peccaminoso? Interim pro temporis angustiis nonnulla hìc delibabimus.

Probatur itaque prima pars Conclusionis, quia eo ipso ac actus imperatus retinet suam formalem libertatem, habet ab objecto honesto intrinsecam bonitatem moralem, quæ nullatenus minuitur ab actu imperante malo ordinante illum ad finem malum, ut notat Angel. *qu.* 2. de malo *art.* 4. ergo potest actus imperatus, si sit formaliter liber, esse bonus ac meritorius intrinsecè, malus verò ac demeritorius extrinsecè, seu potest extrinsecè vitiari. Confirm. quia eadem actio externa si fiat ex duplici fine, altero bono, altero pravo, poterit esse simul bona, & mala extrinsecè; ergo actus internus intrinsecè liber, ac bonus, si fiat ex fine pravo, poterit esse bonus intrinsecè, malus extrinsecè.

Secunda pars conclusionis constat ex dictis qu. antecedenti

cedenti; quia si actus imperatus internus caret libertate formali(ut carent actus externi)caret etiam propriâ bonitate,vel malitiâ morali,ergo si imperetur ab actu malo, erit solùm malus extrinsecè; si ab actu bono, erit solùm bonus moraliter extrinsecè.

III. OBJIC. 1. Non potest actus inferior imperare superiorem, nec actus appetitûs sensitivi intellectiones, nec actus naturalis supernaturales; ergo nequit attritio constitutiva sacramenti,& intrinsecè meritoria imperari ex fine pravo vanæ gloriæ,& esse extrinsecè mala,ac demeritoria.

Confirm. Si posset actus supernaturalis imperari ab actu malo, initium salutis esset ex nobis juxta hæresim Semipelagianorum; quia, cùm actus malus sit ex nobis, & causet actum supernaturalem,qui disponit ad salutem,initium salutis esset ab actu malo, qui non procederet ab auxilio supernaturali, sed ex vitio voluntatis.

Resp. Vocabulum imperandi esse metaphoricum, nec pertinere ad actum imperare,sed ad voluntatem,quæ sibimet imperat actum A per actum B: proinde potest per actum inferiorem naturalem malum imperare ac determinare se ad actum virtutis superioris supernaturalē, & bonum; quia satis est, quòd detur in causa adæquata tota perfectio effectûs,non potest autem per actum sensitivum imperare intellectiones,quia appetitus sensitivus non habet sibi subjectam potentiam intellectivam, ut habet appetitus rationalis.

Ad confirm. *nego sequelam*; sicuti si actus supernaturalis imperetur ab actu bono naturali,non dicitur initium salutis haberi ex viribus naturæ, quia actus naturalis imperans non exigit auxilium supernaturale relatè ad actum supernaturalem imperatum; ità pariter si actus supernaturalis imperetur ab actu malo,non diceretur initium salutis haberi ab actu malo, nullatenus exigente auxilium supernaturale relatè ad actum supernaturalem;ab isto autem initium salutis haberetur, eò quòd actus dumtaxat

 super-

supernaturalis est meritorius de congruo, & exigitivus novi auxilii supernaturalis relatè ad alios actus supernaturales, quousque gratia sanctificans, & salus obtineatur; ut dicemus in de gratia *disp*.1.*qu*.7.ubi explicabimus axioma illud, ***Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam.***

IV. OBJ. 2. Virtus ex Augustin. est ***Bona qualitas mentis, qua nemo male utitur***; atqui malè uteremur virtute supernaturali, si actus virtuosus supernaturalis, nempè attritio, eliceretur ex fine pravo, nempe vanæ gloriæ; ergo nequit ex pravo fine imperari; & remanere honesta, etiamsi remaneat formaliter libera.

Confirm. Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus; ergo attritio elicita ex fine pravo non potest esse bona, atque adeò nec supernaturalis, & meritoria.

Confirm. 2. Actus exterior est simpliciter malus per hoc præcisè, quod imperatur actu malo; ergo etiã attritio.

Resp. In eo sensu virtutem esse, qua nemo malè utitur, quatenus nemo utitur virtute efficiendo actum intrinsecè malum; quamvis uti possit virtute efficiendo actum malum extrinsece, seu per denominationem ab actu pravo imperante. Et ratio est, quia actus supernaturalis, quatenus est malus extrinsecè, non provenit à virtute supernaturali, sed solùm quatenus est intrinsecè bonus. Præterquamquod potest etiam virtus per accidens influere in actum intrinsecè malum, ut dicemus in prima disputatione de Justitia, & Jure.

Ad primam confirmationem, Ad bonitatem intrinsecam requiritur, ut nullus sit defectus intrinsecus; non verò extrinsecus; in casu nostro attritio supernaturalis imperata ab actu pravo haberet bonitatem intrinsecam adæquatam, & solùm malitiam extrinsecam.

Ad secundam disparitas constat ex dictis, quia actus exterior, utpote necessarius, nullam habet bonitatem, aut malitiam formalem, quàm per denominationem ab actu

impe-

imperanti: contra verò in casu nostro attritio supponitur habere libertatem intrinsecam, ac proinde habet bonitatem formalem perfectam, atque adeò meritum, etiamsi imperetur ab actu malo, dummodo actus malus imperans non sit graviter peccaminosus; peccatum enim mortale actuale reddit hominem pro eo instanti incapacem cujuscumque meriti relatè ad Deum, quem actu offendit ejus amicitiam contemnendo. Hæc autem omnia, planiora fient Deo dante in quæstione illa secunda laudata disputationis tertiæ de Fide; ubi ostendemus posse quidem voluntatem credendi supernaturalem, ac meritoriam, seu piam affectionem ad fidem, imperari ab actu malo, non tamen ipsum assensum fidei supernaturalis. Et disparitas est, quia cum actus fidei careat libertate formali, caret etiam bonitate morali perfectâ intrinsecâ, (non secus ac actus externi carentes libertate formali carent etiam bonitate morali intrinsecâ) unde si ab actu moraliter malo imperaretur, solùm haberet malitiam moralem extrinsecam, seu per denominationem extrinsecam ab actu malo imperante citra ullam bonitatem moralem intrinsecam; quod repugnat perfectioni actûs supernaturalis: Qua de causa diximus, quòd si actus voluntatis imperatus careat libertate formali, & sit supernaturalis non possit ab actu malo imperari. Contra verò pia affectio ad fidem, & eadem ratione quilibet actus voluntatis supernaturalis liber ac meritorius poterit ab actu leviter malo imperari, quia quamvìs hujusmodi actus esset extrinsecè malus ac demeritorius per denominationem extrinsecam ab actu malo imperante, esset tamen intrinsecè moraliter bonus, ac meritorius; & idcirco potest ex. gr. actus misericordiæ, nec non actus doloris supernaturalis requisitus ad suscipiendum Sacramentum Pœnitentiæ ab actu inanis gloriæ imperari. Verùm hic sit annui hujus pensi.

(*Sed ob ubi Æternitatis!*)

F I N I S.

L. D. & B. V. sine labe Concepta.

THE-

THESES PROPUGNATÆ EX HOC TRACTATU

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS.

I. Oster ultimus finis non est interitus, sed Beatitudo humanis Actibus comparanda; & ut habet August. *lib.* 7. de Civ. *cap.* 1. non est id, quo homo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut sit. Eam de facto dari, natura ipsa proclamat, cum quilibet ad felicitatem anhelet. Tam objectum possidendum ultimò, ac perfectè explens appetitum rationalem, quàm ejus possessio, Beatitudinem constituunt, ac integrant: principalior tamen est Objectiva; quàm formalis Beatitudo; in ea quippe appetitus ultimatè quiescit; adeò ut possessio Objecti beatifici propter ipsum Objectum appetatur, non Objectum propter ejus possessionem. Beatitudo formalis non habetur per habitualem conjunctionem cum Objecto Increato, explicatam ab Henrico per intimum illapsum, & circumsessionem Divinitatis in anima; sed consistit adæquatè in sola operatione Creaturæ rationalis, quamvis ea conjunctionem aliquam cum Deo habitualem, saltem connaturaliter, præsupponat.

II. Ad

II. Ad formalem Beatitudinem physicè, & integraliter completam, quæ juxta definitionem Boëtii *lib.* 3. de Consolatione, fert Statum bonorum omnium aggregatione perfectum, spectant non solùm Intellectus, & Voluntatis Operationes, sed etiam Potentiarum Sensitivarum: Essentialis tamen Beatitudo metaphysicè considerata, prout importat perfectionem illam, quæ primò, & per se constituit Beatum, unicè consistit in operatione Intellectûs, qua objectum beatificum substantiæ intellectivæ appropriatur, ità ut valeat ex eo omne commodum, ac lucrum propriæ naturæ, ac meritis consentaneum reportare. Ea quippe operatio [quæ in statu elevationis est Dei visio, in statu puræ Naturæ fuisset Dei perfecta cognitio ænigmatica] dum formaliter satiat intellectivam Potentiam, radicat simul reliquarum Potentiarum satietates, easque respicit, tanquam proprietates connaturaliter debitas statui beatifico. Quare amor Dei amicabilis, aut ejusdem fruitio, ne inadæquatè quidem constitutionem formalis Beatitudinis ingrediuntur. Præstantiorem proinde putamus esse in Patria Visionem Dei, quàm Amorem beatificum, & Potentiam intellectivam volitivæ præeminere.

III. Videns clarè Deum ad ejus amorem fruitivum necessitatur, necessitate etiam quoad exercitium; Potest tamen divinitus eo carere; si scilicet Deus velit ad visionem dumtaxat, non ad amorem concurrere. In quo casu adhuc ratione solius Visionis esset impeccabilis. Quamvìs autem divinitus dari possit Dei visio absque amore consequente; Repugnat tamen amorem Dei fruitivum, ac beatificum, in quantum talem, à Visione sejungi; cùm nequeat universim amor, ac fruitio ferri in Objectum incognitum; sive enim cognitio Dei sit mera conditio, sive veriùs causa efficiens amoris, ejus defectus est omninò insupplebilis, non secus ac influxus viventis in actum vitalem denominantem subjectum vitaliter operans.

IV.

IV. Usque adeò videns clare Deum ad ejusdem dilectionem necessitatur, ut si in eo videret Decretum, quo Deus vellet ipsum Beatitudine privare, ac torquere in æternum, non proinde posset aut Deum odisse, aut ab amore desistere; Quidquid sit, An possit Deus velle innocentem torquere in æternum? Quod mihi sævitiem indignam clementissimo Domino redolere videtur. Addo tamen, quòd si transmittatur, posse Deum videnti se decernere pœnas æternas, & ab eo odio haberi, non proinde poterit Deus eidem præcipere odium erga se. Poterit tamen Videnti clare objectum beatificum imponi præceptum, ne Deum diligat amore concupiscentiæ, & probabiliter etiam ne diligat amore amicitiæ.

V. Visio Dei, quæ in præsenti providentia est incompossibilis cum peccato, per peccatum deperdi non potest; idque ex natura sua, non ex mero extrinseco Dei decreto: potest tamen in alio ordine conjungi tam cum potentia ad peccandum pro eodem instanti in sensu diviso, quàm cum potentia ad peccandum pro instanti subsequenti peccato destructivo Visionis. Quinimo divinitus potest etiam cum peccato mortali habituali conjungi; in quo casu Deum videns non esset beatus, sed miserrimus, inspiciendo Deum sibi infensum; esto illum amaret, ac de ejusdem felicitate gauderet. Ipsum etiam peccatum mortale actuale potest in alio ordine cum Dei visione conjungi, si hæc in posteriori signo naturæ ad illud infundatur; Naturaliter tamen id contingere non potest, cùm Visio Dei connaturaliter exigat actus omnes voluntatis dirigere, atque adeo ad amorem Dei cum peccato actuali incompossibilem necessitare.

VI. Beati de facto non beantur formaliter Intellectione Increata; immo de possibili hoc repugnat, etiam relatè ad humanitatē Christi Domini. Repugnat pariter, nostrā formalem Beatitudinem à solo Deo produci absque effectivo concursu Potentiæ intellectivæ, Beatitudo nostra

super-

ſupernaturalis de facto eſt æterna: Beatitudo tamen ſecundùm ſe, ut præſcindens à naturali, vel ſupernaturali, non ſolùm connaturaliter eſt perpetua, ſed probabiliùs etiam eſſentialiter, & certificans beatum de ſui perpetuitate; Beatorum quippe vita, ſi Auguſtinum audiamus *lib.* 10. *de Civ. Non erit beata, niſi & ſecura.* Cum hoc tamen ſtat, quòd Beatitudini Supernaturali, in quantum ſupernaturali, non repugnet temporaneitas, quæ ſcilicet conjungatur cum perpetuitate Beatitudinis naturalis; qui enim ad annum, vel etiam per inſtans Deum videret, adhuc eſſet beatus Beatitudine ſupernaturali, dummodo certus eſſet, ſibi non defuturam naturalem beatitudinem in perpetuum, Secùs verò, ſi eâ ſecuritate careret.

VII. Ità Beatitudo ſecundùm ſe eſt eſſentialiter perpetua, ut tamen quælibet Dei viſio ſit eſſentialiter deſtruibilis, ex eo enim Viſio Dei habet rationem Beatitudinis, quòd attingat etiam in Deo Decretum de non defutura in perpetuum aliqua cognitione beatificante, quamvìs ipſa in individuo eſſet deſtruenda. Repugnat autem non ſolùm Creatura, quæcumque illa ſit, indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis, ſed etiam, & quidem ſpeciali titulo, repugnat Dei viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum Dei Decreto libero de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum, juxta ratiocinationem Cardinalis de Lugo. Nihilominus beata viſio tam relatè ad cauſas ſecundas, quam etiam relatè ad cauſam Primam, eſt naturaliter indeſtruibilis, adeo ut ejus deſtructio eſſet ſimpliciter ſupernaturalis, & contra naturæ exigentiam. Beati de facto Deum vident, ſicuti eſt in ſe, Trinum, & Unum; nihilominus ad Objectum eſſentiale Beatitudinis nec Perſonalitates divinæ ſpectant, nec Attributa, proinde adhuc dicendus eſſet Beatus, qui Divinam videret Eſſentiam, non viſis Attributis, aut Perfectionibus relativis, quod contingere poſſe vi cognitionis præciſivæ, hìc ſupponendum eſt.

VIII.

VIII. Objectiva Beatitudo coincidens cum fine ultimo Creaturæ rationalis usque adeò explere debet appetitum,ut non relinquat illum in potentia ad ulterius bonum assequendum. Quamobrem ea non consistit in divitiis, in honoribus, in Potestate, in Fama, aut Gloria, in Sanitate; in Voluptatibus,aut in ullo alio bono creato,prout Philosophi Gentiles delirarunt; immo ne in complexo ipso bonorum Creatorum; sed unicè in bono Increato, Cumulo bonorum omnium. Hujusmodi Objectivam Beatitudinem, nempe Deum existere, quamvis demonstrari non possit in rigore à priori,demonstrari tamen potest non solùm à posteriori; sed etiam quasi à priori cum D. Anselmo, ex ipso conceptu Entis Puri, ac Optimi, Cumuli Bonorum omnium, includentis omnem perfectionem, & excludentis omnem defectum.

IX. Hominis appetitus erga beatitudinem est innatus, ex quo ad elicitum determinatur; Quidquid homo præter Beatitudinem appetit,propter illam appetit, non quidem formaliter,& expressè, aut virtualiter, aut etiam habitualiter, sed solùm interpretativè; quin tamen eatenus dici debeat, omnia nos interpretativè appetere propter Deum, offensiva enim aurium est hujusmodi propositio;quidquid aliqui conentur illam interpretari. Appetitus erga Dei visionem, ac supernaturalem Beatitudinem non est innatus; appetit quidem homo, cognitis effectibus naturalibus, Authorem naturæ clarè cognoscere, sed non appetit appetitu innato illum intueri. Beatitudo sub conceptu Beatitudinis apprehensa ad ejus amorem in hac vita necessitat, etiam necessitate quoad exercitium, nedum quoad specificationem; non secus ac necessitat miseria apprehensa ad odium.

X. Subjectum beatificabile inter Creaturas rationales præstantissimum sunt Angeli, seu Substantiæ completæ omninò immateriales, Signaculum Increatæ intelligentiæ,& Divinarum Perfectionum Speculum lucidissimum.

Ange-

Angelos existere, Fides docet contra Sadducæos; idque non solùm conjecturaliter, & valdè probabiliter suadetur ex eorum effectibus, præsertim ex motu Cœlorum, ex Magicis incantationibus, ex Energumenis, sed etiam constare videtur certitudine naturali, ratiocinatione ductâ ex pulchritudine: ac perfectione Universi. De facto Angeli sunt incorporei, immò etiam Materiei spiritualis expertes; non videntur tamen repugnare Substantiæ intellectuales ex Materia Spirituali, & forma Angelica compactæ.

XI. Angeli ità sunt de potentia extraordinaria annihilabiles, ut sint ab intrinseco naturaliter indestruibiles, & non ex mero Dei beneplacito. Non repugnat multiplicabilitas, & diversitas specifica Angelorum, immò de facto datur: Neque repugnat eorundem multiplicabilitas numerica in unaquaque specie, quinimo repugnat universim Species Creaturarum numericè immultiplicabilis, ut & Genus immultiplicabile specificè: & probabiliùs dicendum, sub unaquaque specie Angelica dari de facto plures Angelos. Cùm Angeli neque ubique sint, neque nullibi, indigent ubicatione distinctâ consonâ eorum naturæ; modo scilicet superaddito, quo definitivè locentur toti in toto, & toti in qualibet parte spatii. Non repugnat Angelum intra sphæram suam existere posse connaturaliter in duobus locis dissitis inadæquatis, instar Angeli divinitus replicati in duobus locis adæquatis. Nec repugnat posse Angelum intra sphæram suæ activitatis ab extremo ad extremum transire sine medio.

XII. Intellectus Angelicus habuit à Deo congenitas species impressas Objectorum à se distantium, quæ decuit ab initio non ignorare; quæ autem intra sphæram activitatis propriæ existunt, etiam si materialia sint, probabiliter immediatè citra speciem vicariam complent Intellectum ad eorum cognitionem: Novas etiam species à Deo habent rerum naturalium, quæ de novo consur-

gunt extra sphæram, novasque etiam propriis actibus acquirunt. Plurimæ species tam ex acquisitis, quàm ex infusis sunt particulares, plurimæ Universales, repræsentativæ scilicet in actu primo plurium simul objectorum clarè, & distinctè. Universim enim Angeli, quo superiores sunt, eo per species universaliores intelligunt. Repugnat tamen species impressa, aut expressa universalissima repræsentativa clarè, & distinctè omnium simul possibilium, nec non infinitorum Objectorum sub eadem specie; idque verum est, tam si supponatur repugnantia Collectionis omnium simul possibilium, aut infiniti cathegorematici creati, quàm si ab iis præscindatur. Unde fit, cognitionem attactivam clarè, & distinctè omnium possibilium, aut etiam infinitorum, sive in Deo, sive extra Deum, fore simul, & non fore Omnipotentiæ comprehensivam.

XIII. Quamvìs naturalium rerum Cognitio Angelico intellectui sit debita; futura tamen, quæ à libero arbitrio pendent nonnisi conjecturaliter cognosci possunt ab Angelis. Arcana etiam cordium certo, & infallibiliter citra consensum exercentis vim dominativam erga actus suos connaturaliter ab iisdem cognosci nequeunt. Nec solùm actus liberi Angelos latent, sed etiam actus intellectûs, species, & habitus quibus cognitis actus liberi deprehenderentur: Latent denique, independenter ab indebita revelatione; Objecta quoad substantiam supernaturalia, non tamen supernaturalia quoad modum. Angeli quæ evidenter cognoscunt, attingunt simplici intuitu; non componendo, aut dividendo; Secus verò quæ cognoscunt obscurè, nempe futura contingentia, arcana cordium, & Objecta supernaturalia. Præterea circa hæc Objecta potest cognitio Angelica esse discursiva, & subesse falsitati, non verò circa Objecta evidenter cognita.

XIV. Angelorum locutio non ritè explicatur per recursum ad signa sensibilia, aut intellectualia; Nec per hoc

quod

quod loquens immediatè proprio actu, quem intendit manifestare, causet in intellectu audientis ejus speciem aut impressam, aut expressam; sed formaliter habetur per hoc, quod loquens ordinet; & dirigat proprium conceptum, aut actum voluntatis alteri, cui vult illos, eorumque objectum manifestare: hujusmodi autem ordinatio, seu directio proprii conceptus est quædam reflexa cognitio conceptus directi, qua liberè posita à loquente, statim consurgit in mente Audientis species manifestativa eorum, quæ intendit manifestare. Propterea locutio semper consistit in actu intellectus, etiam dum manifestantur actus voluntatis; requiritur tamen voluntatis imperium tanquam mera conditio, ut positâ conceptus directi ordinatione ad alterum, ejusdem species consurgat in mente audientis, etsi longè distantis. Quod si cognitio isthæc reflexa conceptum directum non præsupponeret, loquens mentiretur. Illuminatio, qua Superiores Angeli communicant inferioribus veritates, aut ex toto, aut ex parte ignotas, fit per confortationem, seu corroborationem merè Objectivam Intellectus audientis, cui proponitur Objectum artificiose, artificio consentaneo capacitati Intellectus illuminari. Denique repugnat Intelldctus Angelicus cum propriis actibus identificatus; Substantia tamen Angelica à potentia intellectiva de facto non distinguitur.

XV. Repugnat Creatura rationalis natura sua impeccabilis, seu ità ad bonum honestum determinata, ut non possit prosequi delectabile in hypothesi turpitudinis, aut difformitatis, cum dictamine rationis indicantis inhonestatem actus, & deviationem à prima regula, quæ est lex æterna. Angeli omnes, ac Dæmones probabilius in primo instanti suæ creationis prædìti fuerunt beatitudine naturali propria viæ; esto non propria termini, hoc est cognitione in debito gradu intensa Summi Veri, ac amore Summi Boni, citra impotentiam peccandi, ac securitatem. Habuerunt pariter supernaturalem Beatitudinem;

sed imperfectam, propriam Viatoris elevati, nempe supernaturalem cognitionem abstractivam Dei, ejúsque amorem supernaturalem; necnon Gratiam sanctificantem dependenter à propria dispositione, ac merito illius congruo: Donis etiam supernaturalibus usum libertatis antecedentibus fuerunt instructi, & quidem probabiliùs inæqualiter pro inæqualitate Naturæ. Potuit Angelus non solùm metaphysicè, sed etiam physicè, & de potentia ordinaria in primo instanti suæ creationis peccare; non potuit tamen moraliter, positâ vividâ cognitione boni honesti, & ultimi finis, ac solùm ... iis â apparentiâ boni delectabilis avertentis ab honesto. Quamvìs boni Angeli potuissent in eodem instanti esse Viatores simul, & Comprehensores, conjungendo pro eodem instanti cum Visione beata potentiam ad peccandum in sensu diviso; nihilominus probabiliùs per aliquod breve tempus fuerunt Viatores dumtaxat, ac discursu usi sunt circa supernaturalia objecta ad plenè deliberandum. Angeli verò mali post brevissimum illud viæ tempus, renuentes Christo Domino se submittere, in Tartarum detrusi, igne etiam cruciantur, per hoc quod obedientialiter hic elevetur ad producendam in Spiritibus qualitatem spiritualem iis dissonam, ac doloriferam, quatenus eundem parit effectum, quem patitur Anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur.

XVI. Quod est hominibus mors, hoc fuit Angelis lapsus, ut advertit D. Damascenus; proinde post lapsum non fuit illis pœnitentiæ locus, ut neque post mortem hominibus. Obstinationis causa non est immobilitas, & inflexibilitas Naturæ Angelicæ, hæc enim potest naturâ suâ mutare factum, & à proposito semel suscepto resilire; idque tam si de novo perpendat eadem motiva, quæ priùs non bene perpenderat, quàm si permaneat eadē apparentia motivorum: quamvis autem voluntas Dæmonum, ac damnatorum physicè possit ponere actū moralem

lem bonum, putà dolorem de peccato commisso ex motivo honesto, moraliter tamen ad hujusmodi actus ponendos est impotens ob apprehensionem continuam, ac vehementem pœnarum, quas in vindictam peccati patiuntur, & amissionis æternæ felicitatis absque spe illam recuperandi. Actus tamen salutares, seu honestos supernaturales, ne physicè quidem ponere possunt, præcisè quia denegatur iis à Deo auxilium salutare ad resurgendum; Quare obstinatio Dœmonum in malo est potiùs negativa, consistens in carentia actuum salutarium, quàm positiva consistens in adhæsione ineluctabiliter firma objecto pravo.

XVII. Actus humani, quibus Beatitudinem comparamus, voluntarii debent esse, liberi, atque honesti. Voluntarium, si non confundatur cum Spontaneo, est, quod procedit ab intrinseco ex cognitione finis perfecta. Voluntarium necessarium præstat libero, si necessitas oriatur ex cognitionis perfectione, secùs verò si ex ejus imperfectione, aut ex extrinseca determinatione. Implicat, actum voluntatis elicitum esse coactum; potest tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum, & coactionem patitum quoad actus imperatos aliarum potentiarum, tum quoad amissionem qualitatis perfectivæ, putà habitûs, aut receptionem qualitatis noxiæ. Quæ fiunt ex metu, sunt voluntaria simpliciter, involuntaria secundùm quid. Ignorantia antecedens, seu invincibilis causat simpliciter involuntarium secundùm omnes circumstantias ignoratas. Vincibilis verò, seu consequens reddit actionem simpliciter voluntariam, si non sit illius causa, secùs reddit actum secundùm quid involuntarium. Concomitans ignorantia actum neque positivè voluntarium reddit, neque positivè involuntarium, sed negativè dumtaxat voluntarium. Concupiscentia antecedens aliquando interimit, aliquando solùm minuit libertatem: Consequens verò concupiscentia libertatem etiam minuit, sed auget voluntarium.

XVIII. Potentiæ liberæ Definitio communiter recepta, quæ ſcilicet poſitis omnibus requiſitis ad agendum poteſt agere, poteſtque non agere, intelligenda eſt in ſenſu compoſito, ità videlicet, ut poſitis requiſitis ad agendum, poſſit cum iiſdem tam actio, quàm non actio componi. Liberum Arbitrium convenit homini etiam in ſtatu naturæ lapſæ, nec ſolùm habetur pro ſtatu naturæ lapſæ libertas à coactione, & violentia, ſed etiam libertas indifferentiæ ad oppoſita, quæ eſt libertas à neceſſitate; immo hæc requiritur ad merendum, vel demerendum pro eo ſtatu.

XIX. Libertas actui libero interno eſſentialis eſt, & intrinſeca, ut proinde nequeat actus de libero tranſire ad neceſſarium, aut è contra, vitalis quippe tendentia, quæ eſt in actu libero repudians partem oppoſitam, ſalvari nequit per meram cognitionem extrinſecam indifferentem, cùm ſit quædam formalis, & exercita contranitentia allicientiæ, quæ habetur à bono, quod repudiatur. Cùm enim voluntas trahatur à bono, quod liberè repudiat, non reſiſtit illi merè negativè, ſed per niſum vitalem cum actu identificatum. Actui tamen externo libero accidit libertas, adeò ut poſſit intrinſecè invariatus è libero evadere neceſſarius, & è neceſſario liber. Idémque dicendum de actu interno imperato, ſi ſupponatur cum communiori carere libertate formali, & immediatâ; ſecùs verò, ſi ſupponatur eſſe formaliter liber. Quare diviſio actûs voluntatis in liberum, & neceſſarium, non eſt diviſio ſubjecti in accidentia, ſed generis in ſpecies. Ex quo etiam ſequitur, puram omiſſionem liberam repugnare. Libertas exercetur pro eodem inſtanti, quo ponitur actus liber, non pro ſequenti. Ad electionem liberam non præ-requiritur judicium ultimum practicum, à quo voluntas determinetur; nec requiritur, quòd bonum amplectendum efficaciùs ab intellectu, & vividiùs proponatur præ bono, quod repudiatur, Poteſt ſiquidem voluntas, duobus

bus bonis omninò æqualibus, & eâdem efficacitate propositis, unum præ alio eligere; & bonum minus præferre majori, etiamsi ejusdem rationis sint, & inefficaciùs, ac minùs vividè bonum minus repræsentetur.

XX. Actus moralis est ille, qui subditur regulæ rationis, atque advertentiæ ad bonitatem, vel malitiam Objecti in genere honesti; proinde potest actus aliquis esse physicè bonus, & malus moraliter, & è contra. Prima regula objectiva moralitatis est lex æterna Dei, cui si conformetur actio, erit formaliter bona moraliter, si difformetur, mala: Natura verò rationalis non est regula honestatis, nec regulativa actionum, sed regulabilis à lege æterna; Dictamen verò conscientiæ, cùm sit veluti præco legem æternam indicens, non est prima regula, nec obligat ut quod, sed solùm ut quo. Actus honestus interior est essentialiter honestus, adeò ut non possit honestatem exuere, inhonestus etiam est essentialiter malus moraliter, nec potest evadere moraliter bonus, aut indifferens: unde divisio actuum in honestos, & inhonestos non est divisio subjecti in accidentia, sed generis in species, Actio verò exterior, cùm non habeat essentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus, potest successivè esse bona, vel mala moraliter. Dantur actus secundùm speciem, & ex objecto neque honesti, neque inhonesti, sed indifferentes, & probabiliter dari potest actus indifferens etiam in individuo, idque non solùm per accidens, ex opinione videlicet probabili, quòd non detur obligatio referendi signatè omnes actiones ad finem virtutis, sed etiam per se, quatenus probabile est, non dari hujusmodi obligationem operandi semper ex amore honestatis.



INDEX
RERUM NOTABILIUM,
Quæ in hac Secunda Parte DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS Continentur.

Primus numerus designat Disputationem, Secundus Quæstionem, Tertius numerum marginalem.

A

Ar

Dæ-

Omissio

FINIS.

